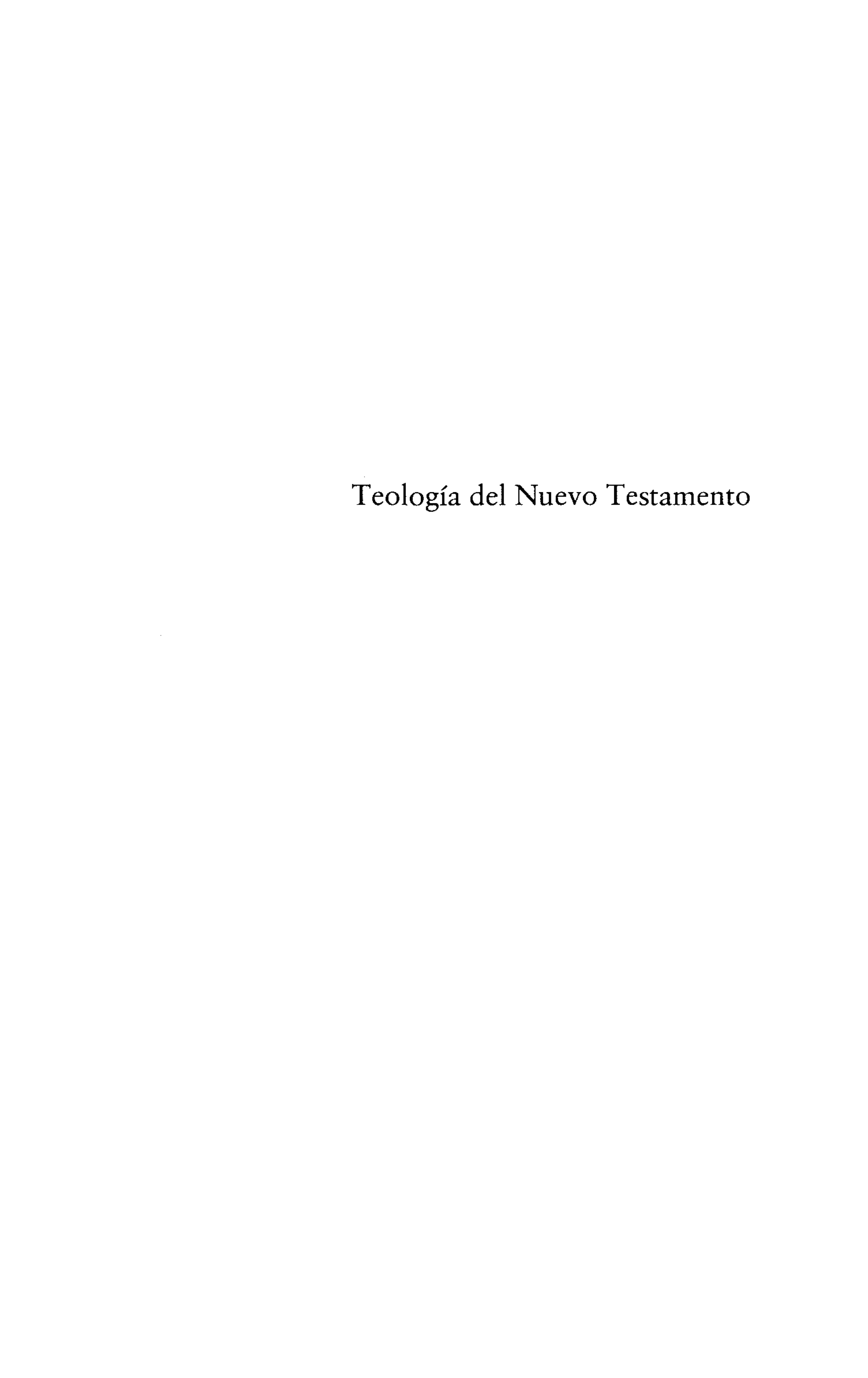
3 BIBLIOTECA DE CIENCIAS BÍBLICAS Y ORIENTALES
EDITORIAL TROTTA

Teología del Nuevo Testamento

JOACHIM GNILKA



Teología del Nuevo Testamento

Teología del Nuevo Testamento

Joachim Gnilka

Traducción de Juan M. Díaz Rodelas

E D I T O R I A L   T R O T T A

La edición de esta obra se ha realizado con la ayuda de Inter Nationes, Bonn

BIBLIOTECA DE CIENCIAS BÍBLICAS
Y ORIENTALES

dirigida por Julio Trebolle Barrera

Título original: Theologie des Neuen Testaments

Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-243-6
Depósito Legal: VA-766/98

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

1

IDEAS INTRODUCTORIAS

1. Si se quiere explicar en qué consiste realmente la tarea de elaborar una teología del Nuevo Testamento, será conveniente que aclaremos antes los dos términos reunidos en esta expresión. De este modo podremos mostrar cuál es la aportación de la teología del Nuevo Testamento que intentamos esbozar en esta obra. Pero todo ello se irá aclarando en las páginas que siguen.

La teología es el *logos*, el discurso sobre Dios. Nosotros los teólogos hemos dejado de hablar de Dios de forma despreocupada. Y es bueno que sea así. K. Rahner indicaba que no se puede hablar de Dios como se habla de un árbol, de otra persona o de cualquier otra realidad externa, que impulsan por sí mismas su palabra, pues aparecen sin más en el ámbito de nuestra experiencia en un determinado lugar[1]. Nuestro discurso despreocupado sobre Dios, que descuidó o pasó por alto inconscientemente el hecho de que no podemos disponer de ese Dios, ha contribuido además a que la palabra «Dios» haya sido desplazada del lenguaje serio de los hombre y que sólo siga anidando de forma casi exclusiva en discursos retóricos y envolturas lingüísticas desprovistas de ideas. En esta situación se plantea el problema general y habitual de elaborar cualquier teología, también una teología del Nuevo Testamento.

¿Habla también el Nuevo Testamento de Dios de forma despreocupada? Ésta sería la conclusión que podría sacarse al comprobar que la palabra «Dios» (θεός) aparece en él 1.318 veces[2]. Pero el Nuevo

1. *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg, ²1984, p. 55.
2. Según el *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, editado por el Institut für Ntl. Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster.

Testamento habla de la acción de Dios en Jesucristo y, junto a ello, de las experiencias que tuvieron las personas que creyeron en esa actuación liberadora y salvadora y de las cuales dieron testimonio. De ello habla la teología del Nuevo Testamento. Según esto, la teología del Nuevo Testamento se puede considerar como la exposición de la actuación salvadora de Dios en Jesucristo, tal y como aparece testimoniada en el Nuevo Testamento o en cada uno de sus escritos.

2. En esta exposición general conviene establecer algunas diferencias. El centro de esa actuación liberadora lo constituyen la cruz y la resurrección de Jesús de entre los muertos, que el kerigma resume y ofrece: «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras...» (1 Cor 15,3ss.). Se presentan ya aquí de forma muy concentrada los aspectos más importantes que deben ser desarrollados en una teología: Cristo como objeto de la confesión de fe, el hombre en su perdición y en su pecado, la salvación del hombre por Jesucristo, la coherencia con los escritos del Antiguo Testamento, la plenitud. Si a ello se añade además las afirmaciones que introducen el kerigma en 1 Cor 15,1s., hay que incluir también la comunidad, la Iglesia, fundada por el Apóstol sobre aquella confesión.

3. Esta teología del Nuevo Testamento está abierta a los testimonios de Dios en la Antigua Alianza y —como ya se ha indicado— a los escritos del Antiguo Testamento. En la actualidad, esa apertura se expresa también muchas veces evitando hablar de Antiguo y de Nuevo Testamento, y prefiriendo las expresiones Biblia hebrea y Biblia griega. Es indudable que el Nuevo Testamento justifica que se hable de Antiguo y de Nuevo Testamento (Lc 22,20; 1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6.14; Gál 4,14; Heb 9,15). Y, por otra parte, ese modo de hablar expresa además la relación entre ambos testamentos. Abrirse al Antiguo significa aceptar que el Antiguo Testamento antecede al Nuevo. La clave para entender el Antiguo es ahora el Nuevo. Aunque con intensidad diversa, los escritos del Nuevo Testamento manifiestan su relación con el Antiguo.

Abrirse al Antiguo Testamento significa además aceptar que el Dios de la antigua Alianza es también el de la nueva, que el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (cf. Mt 22,32 y par.; Hch 3,13; 7,32) es idéntico al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, en quien ha actuado de forma nueva y definitiva y además con libertad plena, es decir, por gracia. Con todo, aquí se ha renunciado a escribir una teología bíblica del Nuevo Testamento[3]; junto a ello, se ha renun-

3. Cf. Hübner y Stuhlmacher.

ciado también a determinar con exactitud cuál es el punto medio de ambos testamentos, de toda la Biblia. Por otra parte, el intento de buscar ese punto medio no logra tampoco otro resultado más preciso que el de la ya indicada identidad del Dios de ambos testamentos. Otras síntesis más pretenciosas no escapan a la impresión de ser artificiales.

A todo ello se añade otra dificultad, que debe tomarse en serio. Los autores del Nuevo Testamento utilizan el Antiguo en la traducción griega del mismo (Septuaginta)[4]. Además, también recurren repetidamente a las tradiciones de la interpretación judía de la época[5]. Estos puntos de contacto crean diferencias y dificultades.

4. ¿Tiene cabida Jesús de Nazaret en una teología del Nuevo Testamento? Las teologías o concepciones más antiguas se construían sobre tres columnas: Jesús, Pablo, Juan. R. Bultmann formuló la conocida tesis de que Jesús y su predicación pertenecen a los presupuestos de una teología neotestamentaria, y que no son parte de la misma[6]. Jesús fue el acontecimiento que suscitó la fe. Y esto es más que su predicación. A pesar de ello, aquí se defiende la opinión de que es mejor considerar a Jesús —su mensaje y su historia— por separado, y no en el marco de una teología del Nuevo Testamento. Pues en los evangelios nos encontramos con el acceso a Jesús en la reflexión teológica de los evangelistas[7]. Y dicha reflexión se debe distinguir de la cuestión histórica. Esta opinión no supone de ningún modo un escepticismo mayor en relación con el problema del Jesús histórico. Yo mismo he escrito un libro sobre Jesús que —si se quiere— se puede leer como introducción a la teología.

5. En la teología neotestamentaria es muy frecuente exponer por separado la predicación de la comunidad primitiva[8]. Esta forma de hacer tiene una larga tradición que se remonta a los inicios de los

4. Distinguiendo entre *Vetus Testamentum* y *VT in Novo receptum*, Hübner, *Theologie I*, p. 66, ha percibido algo exacto. Una crítica puede verse en Stuhlmacher, *Theologie I*, pp. 36s. J. Ziegler, que ha dispuesto ampliamente el texto de los LXX, ha reclamado repetidamente en sus lecciones la necesidad de una teología de la Septuaginta. Por desgracia, en este terreno quedan aún cosas por hacer.

5. Cf., por ejemplo, M. McNamara, *The NT and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, AnBib 27, Roma, 1966; R. Le Deaut, *La nuit pascale*, AnaBib 22, Roma, 1963.

6. *Theologie*, p. 1.

7. Cf. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi*.

8. Bultmann distinguió entre el kerigma de la comunidad primitiva y el kerigma de la comunidad helenista anterior a Pablo y contemporánea suya. Conzelmann reúne ambos aspectos en un único título. Stuhlmacher rechaza esa distinción e incluye la exposición de la predicación de la comunidad primitiva.

esfuerzos por establecer una teología del Nuevo Testamento[9]. Entonces era frecuente plantear la exigencia de relacionar la teología del Nuevo Testamento con la historia del cristianismo primitivo, incluyendo además en ese conjunto, y en la medida de lo posible, la problemática típica de la Escuela de Historia de las Religiones. W. Wrede —por citar un ejemplo— acentuó tanto la historia del cristianismo primitivo, que llegó a cuestionar de hecho una teología neotestamentaria; además reivindicó que el cristianismo primitivo había que considerarlo desde la perspectiva de la historia de las religiones, o, lo que es lo mismo, reivindicó una historia de la religión del cristianismo primitivo[10].

En la actualidad se ha pasado con razón a exponer la historia del cristianismo primitivo de forma independiente. En definitiva, el acceso a la predicación del cristianismo primitivo sólo es posible a través de los escritos del Nuevo Testamento. Por ello renunciaremos aquí a explicar la predicación de la comunidad primitiva. Nuestro intento se limita a exponer la predicación y la teología de los escritos del Nuevo Testamento, en los cuales vemos reflejada también la predicación de la comunidad primitiva.

6. Esta teología se sabe obligada al canon del Nuevo Testamento, es decir, a los 27 escritos reunidos en él. Es verdad que la canonización de esos escritos tuvo lugar en fecha relativamente tardía. Sin embargo, y salvo contadas excepciones, gozaron desde el principio de general reconocimiento cristiano y eclesial. También se debe tener en cuenta que, frente a lo que ocurre con el canon del Antiguo Testamento, el del Nuevo mantiene esa autoridad oficial hasta el presente, más allá de toda frontera confesional. Estos 27 escritos son los que se exponen en las series de comentarios del Nuevo Testamento. También éste es un factor que se debe tomar en serio. Una cuestión muy distinta es la que toca al peso teológico de cada uno de los escritos.

En la aceptación de ese canon en vista a elaborar una teología del Nuevo Testamento no ha faltado la discusión, sobre todo si se cree que dicha teología es algo más que una simple historia del cristianismo primitivo. Ésta fue más o menos la pretensión de W. Wrede también en este punto; Wrede exigió que el tratamiento llegara has-

9. Cf. la interesante obra conjunta editada por G. Strecker, *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, WdF 367, Darmstadt, 1975.

10. W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, Göttingen, 1987. Las páginas 7-80 han sido recogidas en la obra de Strecker citada en nota 9, pp. 81-154. Wrede considera que la expresión «teología neotestamentaria» es falsa en sus dos elementos (p. 53).

ta los apologistas, pues éstos fueron los primeros que se presentaron con un carácter esencialmente distinto del de la literatura primitiva del cristianismo; según esto, quiso incluir en su estudio a los padres apostólicos[11]. El mismo Bultmann incluyó en la tercera parte de su *Teología* obras de los padres apostólicos. Se debe admitir que la inclusión de la carta de Judas y de la segunda carta de Pedro, por ejemplo —esta última es el documento más reciente del canon neotestamentario; más reciente incluso que algunos escritos de los padres apostólicos—, sólo se puede justificar por razones formales; entre éstas tuvo una gran importancia haber reivindicado nombres ilustres. Con todo, y prescindiendo de estos ejemplos marginales, en el canon del Nuevo Testamento se han recogido los testigos más importantes y determinantes de la época apostólica y de la fe de esa época; su elaboración teológica sigue siendo una tarea significativa, que debe emprenderse una y otra vez. La concentración en estos 27 escritos constituye también un reconocimiento del hecho de que en ellos la Iglesia encontró reflejada su fe.

7. La relación de la teología neotestamentaria con la teología dogmática precisa de una breve indicación independiente. La teología bíblica surgió de la distinción entre ambas. Ello ocurrió en campo protestante[12]. Tuvo que pasar algún tiempo hasta que la teología bíblica entrara en campo católico; y dicha entrada se produjo en un ambiente en el que se mezclaban la admiración y el escepticismo. Es cierto que la dogmática había recurrido siempre a la Biblia, pero también es cierto que muchas veces sólo tomaba de ella aquellos textos que consideraba significativos. Ocurría que no era la Biblia la que determinaba la sistemática, sino más bien lo contrario: la sistemática recurría, la Biblia con sentido selectivo, casi se podría decir que consideraba la Biblia como una cantera. Los temas los ofrecía previamente la sistemática.

Desde entonces, la relación se ha consolidado y se ha mostrado fecunda precisamente en muchas de las tensiones suscitadas. Es cierto que aún no existen en campo católico elaboraciones amplias de teología bíblica, sobre todo en lo que respecta a la teología del Antiguo Testamento; con todo existe ya un número casi inabarcable de

11. W. Wrede, en Strecker, *Das Problem der Theologie des NT*, p. 91.

12. J. Ph. Gabler, que está en los comienzos, tituló su famoso discurso de ingreso en la cátedra de la Universidad de Altdorf, el año 1787, «De la distinción correcta entre la teología dogmática y la teología bíblica y de la determinación exacta de los objetivos de ambas». O. Merk tradujo este discurso latino en *Biblische Theologie des NT in ihrer Anfangszeit*, MThSt 9, Marburg, 1972, pp. 273-282. El texto se halla impreso asimismo en Strecker, *Problem der Theologie*, Anm. 9, pp. 32-44.

monografías y artículos que tratan temas teológico-bíblicos. En el mundo de lengua alemana hay dos teologías del Nuevo Testamento compuestas por autores católicos, M. Meinertz y K. H. Schelkle[13]. Al construir su obra, Meinertz sigue el esquema habitual: Jesús-comunidad primitiva-Pablo-Juan; Schelkle, por su parte, eligió la división sistemática, facilitando así la relación con la teología dogmática. Teólogos sistemáticos punteros siguen hoy en medida satisfactoria los resultados del trabajo de la teología bíblica.

Por lo que respecta a la relación de la teología neotestamentaria con la teología dogmática, se puede describir tal vez en términos de colaboración e independencia. La independencia de la primera se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que no sirve ya de cantera a la teología dogmática. Los temas no se los impone tampoco la teología dogmática, sino que los deduce de los textos. Al hacerlo puede contar con el hecho de que los autores del Nuevo Testamento, sobre todo Pablo y Juan, pero también los autores de la carta a los Hebreos, de la primera carta de Pedro, de la carta a los Efesios, del Apocalipsis se revelan como teólogos de gran calidad, que fueron capaces de imbuir sus escritos, de indudable carácter circunstancial, de concepciones teológicas y principios sistemáticos. Incluso los autores de los evangelios sinópticos, a quienes la historia de las formas acostumbró a considerar meros recopiladores y transmisores, se elevan hoy justamente al rango de los pensadores teológicos. El carácter circunstancial de los escritos neotestamentarios es la causa de lo que H. Schlier ha llamado el carácter fragmentario de sus teologías. Por otra parte, Schlier señala que la teología del Nuevo Testamento comparte el carácter fragmentario con la teología dogmática y especulativa[14]. La independencia de la teología del Nuevo Testamento se manifiesta también en el hecho de que, al centrarse en los textos, no depende o no debería depender en sus conceptos de ninguna filosofía en concreto[15]. La colaboración, no ausente de tensiones, la disponibilidad a escucharse mutuamente, puede conducir a un conocimiento más profundo de la verdad. La teología sistemática corre actualmente el peligro de encostrarse en sus conceptos. Del lenguaje

13. M. Meinertz, *Theologie des NT*, 2 vols., Bonn, 1950 (trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid, 1966; K. H. Schelkle, *Theologie des NT*, 4 vols., Düsseldorf, 1968-1976 (trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, 4 vols., Barcelona, 1975-1978); W. Thüsing ha publicado el primer volumen de una teología que comprende algunos más y en la que se exponen ante todo una serie de criterios: *Ntl. Theologie und Jesus Christus*, Düsseldorf, 1981.

14. H. Schlier, «Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des NT», en *Besinnung auf das NT*, Freiburg, 1964, pp. 7-24, sobre este punto, pp. 9s. y nota 5.

15. También esto lo señala Schlier, art. cit., pp.8s.

de la Biblia puede esperar una fuerza vivificante, como ha ocurrido a lo largo de la historia en momentos de impulsos liberadores. El exegeta conoce la historia de la interpretación y del influjo de los textos y se preocupa cada vez más de estudiar esa historia.

8. A la hora de elaborar esta *Teología* se ha procurado tener en cuenta tanto puntos de vista cronológicos como temáticos. De ahí que se comience con Pablo. *Incipit Novum Testamentum.* Por otra parte, tal vez constituya una particularidad de esta obra que nos preguntemos en cada caso por los elementos previos de los distintos escritos, elementos cuyas huellas se pueden percibir de hecho. En este punto no se puede exigir que seamos exhaustivos. Sólo se aludirá a lo que parezca importante. El lector deberá tener así la impresión de que los escritos se hallan insertos en una corriente de continuidad y tradición. Esto podría corresponder de algún modo a lo que en otras exposiciones de la teología del Nuevo Testamento se denomina predicación de la comunidad primitiva. Con todo, siguiendo esta línea será posible atribuir a cada uno de los escritos precedentes precisos y permanecer también aquí estrictamente en el marco del texto.

El lector se verá frente a esbozos teológicos diferentes, que revelan puntos coincidentes, pero que también resultan discordantes —y a veces en cosas no sin importancia—. Las respuestas a las distintas cuestiones no son uniformes. La teología del Nuevo Testamento se presenta como una recopilación de teologías[16]. Es conveniente, ante todo, tomar buena nota de ello y dejarse guiar como por las calles de una ciudad antigua en la que hay mucho que ver. En una consideración conclusiva nos preguntaremos también qué significa la diversidad: si en la diversidad existe una unidad o al menos un centro[17].

16. Cf. el título de la obra de Thüssing citada en la nota 13.

17. Dos documentos neotestamentarios (2 Tes y la carta de Santiago) serán objeto de un tratamiento especial, pues a cada uno de ellos les dedicaremos un excurso. De este modo se acentuará su carácter peculiar: 2 Tes porque trata de una sola cuestión, la de la parusía; la carta de Santiago porque se discute su condición de escrito cristiano.

2

LA TEOLOGÍA DEL APÓSTOL PABLO

I. EL TERRENO YA EXISTENTE

Pablo es el teólogo más antiguo de entre los escritores del Nuevo Testamento a quien podemos acceder. Esta afirmación es válida, a pesar de que, como hombre de la segunda generación, ya no conoció a Jesús y encontró una comunidad cristiana ya existente o en formación. Nunca se valorarán lo suficiente los impulsos teológicos debidos a él, pese a que sólo dejó algunas cartas —escritos redactados para una situación determinada— y no tuvo nunca la oportunidad de elaborar un sistema acabado; o tal vez no intentó siquiera elaborarlo como tal. Aunque no está en los comienzos, contribuyó a marcar de forma decisiva el cristianismo naciente.

Pero Pablo encuentra ya en las comunidades cristianas algunos elementos, ideas teológicas, tradiciones, fragmentos de tradición, que asume conscientemente, reflexiona y transmite en sus cartas. De esos elementos, expondremos algunos aquí; otros los tendremos en cuenta en su momento. Tales elementos constituyen el terreno preexistente de la teología paulina y son para Pablo la base sobre la que construye su entramado teológico. Según esto, aquí no nos interesa el doble contexto cultural, el judaísmo y el helenismo, del que, como hombre nacido en Tarso, Pablo se siente deudor y que además se recoge en sus cartas de múltiples formas. Tendremos muchas ocasiones de referirnos a él. A nosotros nos interesa lo que Pablo ha heredado de específicamente cristiano. Son manifestaciones de la fe cristiana, manifestaciones casi exclusivamente cristológicas, es decir, cuyo contenido toca a la fe en Jesucristo. Podemos contar con que nos reconduce hasta los comienzos de la fe cristiana.

1. *Fórmulas de fe cristológicas sobre la muerte, la resurrección y la parusía de Cristo*

«Dios lo ha resucitado de los muertos» (ὁ θεος αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν); esta frase, que hay que referir a Cristo, tuvo que haber surgido en los comienzos. Pablo —como otros autores neotestamentarios— la cita y la retoca con tanta frecuencia que podemos suponer que se trata una fórmula de fe que se halla fijada, si no en su expresión literal concreta, sí en sus elementos esenciales[1]. Estas fórmulas de fe dan cuenta de una acción única de Dios realizada en el pasado en el Jesús que había sufrido la muerte. Hay que observar tanto la actividad vivificadora de Dios como la forma del aoristo. Se puede presumir que esta fórmula de fe no tenía originariamente predicados cristológicos de señorío, sino que hablaba de Cristo sin más. Sin embargo, más tarde pudo atraer esos predicados (Cristo, Señor: Rom 8,11; 1 Cor 6,14; 2 Cor 4,14). También para Pablo esa frase es el contenido esencial de la fe cristiana: «Si [...] crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rom 10,9).

La afirmación de fe no sólo conmemora un *factum*, sino que además lo interpreta. El elemento de interpretación procede de la apocalíptica judía, en la que se esperaba para el final del mundo la resurrección de los muertos. Se debe observar que para hablar de esa resurrección de los muertos esperada se usa la misma palabra (despertar, levantarse): «Los que temen a Dios se levantarán para vida eterna» (SalSa 3,12); «El justo se levantará del sueño (de la muerte)» (Enet 91,10). «Resucitarán a la derecha (de Dios) con júbilo» (TestBenj 10,6). Sobre la permanencia de los impíos en el *seol*, el abismo como lugar donde residen todos los muertos, se dice: «Sus almas no serán resucitadas de aquí» (Enet 22,13)[2].

La comparación con estos textos enseña que la escatología apocalíptica del judaísmo ofrecía los conceptos que podían ayudar a encontrar la terminología adecuada para expresar el acontecimiento pascual; pero también enseña que la resurrección de Jesucristo había adelantado los acontecimientos del final de los tiempos. En este horizonte tuvo que ser concebida como la irrupción de lo definitivo, como el gran cambio escatológico. Como peculiaridad de la confesión de fe cristiana podía servir la determinación ἐκ νεκρῶν (de

1. Cf. Rom 10,9; 4,24; 6,4; 7,4; 8,11; 1 Cor 6,14; 2 Cor 4,14; Gál 1,1; 1 Tes 1,10; Col 2,12; Ef 1,20; 2 Tim 2,8; Hch 3,15; 4,10; 13,30; 1 Ped 1,21. Sobre todo esto, cf. Krammer, *Christos*, pp. 16-22.
2. Material en Billerbeck, IV, pp. 1168-1172.

los muertos)[3]. Sin embargo esta determinación supone el horizonte de ideas apocalípticas a que acabamos de referirnos. Los muertos son todos los que se han despedido de esta vida. Con la expresión «de los muertos» resuena también la idea del espacio en el que se les reúne[4]. «Dios lo ha resucitado de entre los muertos» es, pues, una frase capaz de suscitar en los oyentes asociaciones plásticas, más allá del mero hecho de haber-llegado-a-la-vida-definitiva.

Esta frase fue ampliada relativamente cuando se incluyó en ella la referencia expresa a la muerte de Jesús. Que esta ampliación se convirtió también en una fórmula de fe lo demuestran su empleo repetido y el hecho de que se introduzca como expresión de fe; esto ocurre con toda evidencia en 1 Tes 4,14: «Creemos que Jesús murió y resucitó» (πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη). Pablo puede hablar conjuntamente de muerte y resurrección (en sus dos expresiones: despertar/levantarse) de Jesús en diferentes contextos (2 Cor 5,15; Rom 6,10; 14,9), pudiendo ocurrir incluso en ocasiones que se intercambien los términos: «Pues ciertamente fue crucificado en razón de su flaqueza, pero está vivo por la fuerza de Dios» (2 Cor 13,4); «Quien fue entregado por nuestros pecados, y fue resucitado para nuestra justificación» (Rom 4,25)[5]. Es importante constatar que en muchos de estos textos ya aparece el predicado Cristo: «Porque Cristo murió y volvió a la vida» (Rom 14,9); «¿Acaso Cristo, el que murió; más aún el que resucitó, el que está a la diestra de Dios?» (Rom 8,34)[6]; en este último texto la frase se ha ampliado con una afirmación sobre la exaltación, tomada de Sal 110,1.

En lo que hemos venido diciendo hasta ahora han aparecido ya los elementos esenciales que se encuentran en la afirmación de fe tradicional más extensa de las cartas de Pablo, es a saber, 1 Cor 15,3b-5:

> Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras;
> fue sepultado
> y resucitó al tercer día, según las Escrituras,
> y se apareció a Cefas y luego a los Doce[7].

3. El artículo sólo aparece eventualmente: ἐκ τῶν νεκρῶν. En cualquier caso, su presencia o ausencia en 1 Tes 1,10 es críticamente discutida.

4. Cf. Hoffmann, *Die Toten*, pp. 180-185.

5. Rom 4,25 se debe considerar todo él como formulación paulina; pero Pablo utiliza como base de este versículo la expresión de la fe «muerto-resucitado», cuya terminología no se ha fijado aún del todo. Para el debate sobre este texto, cf. Wilckens, *Röm* I, pp. 279s.; Kramer, *Christos*, pp. 26s.

6. Algunos manuscritos leen *Cristo Jesús*. Resulta difícil optar por una u otra lectura. La afirmación de fe que podría subyacer al texto hablaría seguramente de *Cristo*.

7. Esta reconstrucción de la afirmación de fe se ha impuesto justamente sobre todas las demás. Para otras reconstrucciones, cf. Conzelmann, *1 Kor*, pp. 296s.

La estructura básica de esta frase la ofrece la susodicha concomitancia de muerte y resurrección. Dicha estructura se amplió con la referencia a la sepultura por una parte, y a las apariciones a Cefas y a los Doce por otra. La doble afirmación adquiere así germinalmente un carácter narrativo, en relación con el cual se puede suponer que habría podido impulsar una configuración narrativa de lo que se afirmaba en síntesis. En dicha ampliación se alude a las Escrituras del Antiguo Testamento como depósito, del que pueden surgir impulsos narrativos; en relación con esto queda abierta la cuestión de si se apunta ya a un texto concreto de la Escritura, como Is 53: «Llevó el pecado de muchos» (v. 12, pero también los vv. 4ss.), y Os 6,2: «Al tercer día nos hará resurgir y en su presencia viviremos», o si se piensa más bien en la Escritura como un todo en su condición de testimonio de Cristo. En cualquier caso, la expresión «al tercer día» tiene valor teológico y describe el momento de la actuación salvífica de Dios. En relación con la muerte, la referencia a las Escrituras expresa la voluntad salvífica de Dios, escondida en el destino de Jesús. El sepulcro es signo de la realidad de la muerte, mientras que las apariciones son expresión de la realidad del haber resucitado. Conviene observar también el cambio de los tiempos de los verbos. En la fórmula breve teníamos un aoristo, que indicaba el carácter puntual del acontecimiento (ἤγειρεν); ahora encontramos un perfecto: ha resucitado (ἐγήγερται), que quiere señalar el carácter permanente de su haber resucitado y estar vivo. Al principio de la afirmación de fe, que Pablo presenta como tradición —yo he transmitido lo que a mi vez había recibido—, se encuentra la referencia a Cristo[8], que debe considerarse como perteneciente a la afirmación. La referencia a Cristo adquiere en la confesión de fe su coloración específica. Cristo es el portador de la obra salvífica. En su muerte y en su resurrección se manifestó como Cristo.

Nadie discute que la afirmación de fe es muy antigua (¿primer lustro después de la muerte de Cristo?). Su origen pudo haber sido una comunidad judeocristiana de habla griega. Podría tratarse de Jerusalén (¿el círculo de Esteban?). Podría ser que la frase contenida en 1 Cor 15,7 («Luego se apareció a Santiago; más tarde, a todos los apóstoles») sea también prepaulina y que estuviera ya incluida en la afirmación de fe[9]. En relación con el problema de la postura de Pablo frente a la tradición resulta instructivo constatar que él se incluye en el grupo de los fundadores de esa tradición fundamental, pues

8. La ausencia del artículo es característica del estilo de las frases kerigmáticas; cf. Rom 8,34; 14,9.

9. Así Kremer, *Zeugnis*, p. 28.

al final del texto incluye con decisión reticente la cristofanía de que fue objeto: «*Y en último término se me apareció también a mí, como a un abortivo*» (v. 8).

Otra afirmación de fe, que descubre una comunidad prepaulina, contempla la vuelta de Cristo al final del mundo, esperada para un futuro próximo. En 1 Cor 16,22 recoge Pablo la exclamación aramea *Maranatha*, procedente de la comunidad palestina, que seguramente tendría en su origen el sentido de una súplica; por esta razón se debe traducir: «Ven, Señor nuestro». Vale la pena observar que el Apóstol une la exclamación a una maldición: «El que no quiera al Señor, ¡sea anatema! *Maranatha*»[10]. Es muy probable que la frase expresara el deseo de un encuentro digno con el Señor. Se puede suponer que el contexto propio de esta exclamación era la asamblea eucarística de la comunidad. La orientación escatológica de la Cena se manifiesta también en 1 Cor 11,26c: «Anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga».

Algunos han creído poder reconocer también en 1 Tes 1,9b.10 material de fórmula, ya fijado en gran parte. En este caso se ha hablado, bien de un compendio preexistente de la predicación cristiana misionera, o bien de un canto bautismal. Un análisis ulterior del texto permite distinguir en él tres elementos: «os convertisteis a Dios, tras haber abandonado los ídolos, para servir al Dios vivo y verdadero [terminología de conversión], y esperar así a su Hijo Jesús que ha de venir de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos [afirmación sobre la resurrección] y que nos salva de la Cólera venidera [afirmación sobre la parusía]». Con todo, es más convincente considerar que estos tres elementos eran originariamente independientes y que Pablo los reunió luego en una frase[11]. La afirmación sobre la parusía, que es la que aquí nos interesa, encuentra un paralelo en Flp 3,20s., aunque el paralelismo no toca tampoco en este caso a la terminología sino a los contenidos: «Pero nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo». Los elementos comunes son la espera de Jesucristo, que tiene que venir desde el cielo, así como su

10. En Did 10,6 el grito va unido a una advertencia: «El que no sea santo, que se convierta. *Maranatha*». Tal vez haya que interpretar aquí *maranatha* en perfecto: «Nuestro Señor ha venido». En favor del sentido original imperativo aboga también Ap 22,20. Cf. sobre el tema, K. G. Kuhn, *ThWNT* IV, pp. 470-475; Conzelmann, *1 Kor*, pp. 360s.; J. Salguero, «Maranatha»: *Cussi* 26 (1969), pp. 73-80.

11. En favor de un texto tradicional se decantan Wilckens, *Missionsreden*, pp. 81-91; G. Friedrich, «Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen. 1 Thess 1,9f»: *TZ* 21 (1965), pp. 502-516. Sobre la terminología de conversión, cf. Hch 14,15.

acción salvadora; esta última se describe, en un caso, como salvación de la cólera venidera, y, en el otro, se resume en el predicado «salvador» (*soter*) y se expresa en la transformación de la corporeidad. Seguramente el texto de Flp 3 lo ha configurado en su mayor parte el mismo Pablo; sin embargo la coincidencia estructural con 1 Tes 1, el predicado *soter*, que, de todos los escritos protopaulinos, sólo se encuentra en este texto, y otros muchos elementos favorecen la idea de que ya existiría como mínimo un esquema ideal[12]. Vale la pena referirse al título Hijo de Dios aplicado a Jesús en 1 Tes 1, pues es muy poco frecuente en el contexto de frases sobre la parusía. Mediante ese título se establece una relación estrecha entre el Jesús que volverá y Dios, quien, precisamente por ello, podrá realizar la salvación en esa hora. Algunos han supuesto que en dicho esquema se hablaba originariamente del Hijo del hombre, título que habría sido desplazado por el de Hijo de Dios[13]. Sin embargo, esta suposición sigue siendo muy improbable para un texto prepaulino. El texto de la primera carta a los Tesalonicenses, el más antiguo de los documentos paulinos, puede ser un testimonio de la fuerza con que la predicación misionera del Apóstol había vinculado el final del mundo con la vuelta de Cristo.

Por determinadas razones Pablo recoge material apocalíptico tradicional en el que se describe la parusía o los acontecimientos relacionados con ella. Es el caso de 1 Tes 4,16s. y 1 Cor 15,51s.; ciertas preguntas y dudas surgidas en la comunidad hicieron necesario entrar en el tema de la resurrección de los muertos y en el de la permanencia de los que habían muerto antes de la parusía. Precisamente este último problema pudo haberse planteado expresamente en el contexto de una tensa expectativa del inminente final[14]. Se puede presumir que en los dos casos se trata de la misma tradición, que se halla más desarrollada en 1 Tes 4. También en ambos casos dicha tradición se introduce solemnemente: en uno, se presenta como palabra del Señor (1 Tes 4,15); en el otro, aparece como un misterio (1 Cor 15,51). La caracterización diferente no se opone a que se trate de una tradición idéntica. Que una tradición apocalíptica sea calificada de palabra del Señor lo encontramos también en

12. Cf. Gnilka, *Phil*, pp. 206-210.

13. Por ejemplo, Schweizer, *ThWNT* VIII, p. 372; cf. sobre ello Holtz, *1 Thess*, p. 60, nota 205: «Esta suposición no se apoya en nada».

14. En el caso de 1 Tes 4,16 cuentan con elementos tradicionales Hoffmann, *Die Toten*, p. 222; Baumgarten, *Paulus*, pp. 91-98; Luz, *Geschichtsversändnis*, pp. 326-331; Harnisch, *Existenz*, pp. 39-44; Lüdemann, *Paulus I*, pp. 247 y 268-271; Holtz, *1 Thess*, pp. 184s. y 198s. Sobre 1 Cor 15,51, cf. especialmente Baumgarten, *Paulus*, pp. 106-110; Lüdemann, *Paulus* I, pp. 265s.

Mc 13. Por su parte, concebir como *misterio* un material apocalíptico se debe a razones estilísticas[15]. La coincidencia de los contenidos se manifiesta sobre todo en que los dos textos tratan de la suerte de los difuntos, de quienes se afirma que resucitarán, y de la suerte de los que queden hasta la parusía. Coincidente hasta en los mínimos detalles es también la mención de las trompetas. La siguiente propuesta de reconstrucción evita a conciencia las frases discutidas:

> Cuando se dé la orden,
> a la voz del arcángel, cuando suene la trompeta de Dios,
> el Señor bajará del cielo.
> Y los muertos resucitarán.
> Los que sigan vivos serán arrebatados en las nubes,
> e irán al encuentro del Señor en el aire[16].

Pese a que los motivos preexistentes hunden sus raíces en la apocalíptica judía, la orientación de las ideas en la tradición, que conduce desde el Señor hacia el Señor, favorecen la conclusión de que el origen de dicha tradición hay que situarlo en ambiente cristiano. La idea de que seremos arrebatados y de que iremos al encuentro del Señor tendría que ver con la costumbre de salir a recibir solemnemente a los mandatarios que visitaban una ciudad. Con todo, la idea de que será arrebatada una gran multitud es original[17]. La trompeta de Dios que resuena a lo lejos señala, como el resto de detalles, la magnitud y la universalidad del acontecimiento. Podremos suponer que quienes resuciten y sean arrebatados recibirán una nueva corporeidad, aunque, propiamente hablando, de ello no se dice nada.

Sobre este último punto, un texto de ApBarSir 50s., que se puede comparar a los anteriores, distingue entre resurrección y transforma-

15. Cf. G. Bornkamm, *ThWNT* IV, pp. 821-823. No parece necesario ponerse a buscar una frase sinóptica de Jesús. Holtz, *1 Thess*, p. 185, pretende ver en 1 Tes 4,15 una palabra del Señor, que sin embargo es probable que hubiera surgido después de Pascua (p. 196). Es mejor entender el v. 15b como un resumen paulino anticipado de la tradición que sigue. Cf. Lüdemann, *Paulus* I, p. 247.

16. Se puede presumir que las determinaciones temporales «primero-después» son tan paulinas como la expresión «junto con ellos». Pablo previene a los tesalonicences del temor de que los difuntos pudieran tener desventajas en la parusía. Especialmente discutida es la frase «los muertos en Cristo», que limita la resurrección a los difuntos creyentes. Dicha frase podría atribuirse también al Apóstol, que introduce aquí su expresión tan preferida «en Cristo». Ap 14,13 no basta para probar que se trata de una fórmula cristiana. De otra opinión es Luz, *Geschichtsversändnis*, p. 329. Harnisch, *Existenz*, p. 44, pretende eliminar de la versión más antigua de la tradición la referencia a la resurrección de los muertos en el v. 16b. Pero esta postura es menos probable debido a la coincidencia con 1 Cor 15,52. La frase «Así estaremos siempre con el Señor» se considera generalmente una inclusión paulina.

17. Sobre el arrebatamiento, cf. G. Strecker, *RAC* V, pp. 461-476, especialmente 472s.

ción del cuerpo. Cuando los muertos resuciten, «hecho que no afectará para nada a su apariencia» (50,2), tendrán la posibilidad —antes de transformarse— de contemplarse unos a otros en su antigua condición, buena o mala. La tradición (cristiana) no muestra interés por esta diferencia. La frase de 1 Cor 15,52c sobre la transformación la limita Pablo en realidad a los que sigan vivos hasta la parusía, pero supone lógicamente que los muertos resucitarán con una corporeidad transformada[18].

En diferentes contextos Pablo reflexiona sobre la muerte de Jesús en un modo tal que permite concluir que había un esquema de pensamiento preexistente. Dicho esquema es sumamente concentrado, pues se contenta con hablar de la muerte de Jesús como de un «morir por». Si se observan los distintos casos en que se aplica este esquema —murió por nosotros (1 Tes 5,10), por nosotros, impíos/pecadores (Rom 5,6.8), por todos (2 Cor 5,14s.)—, se descubren como elementos característicos, además del verbo (siempre ἀπέθανεν) y la preposición (ὑπέρ), el hecho de que la muerte se produce en favor de la comunidad, del pueblo, de la humanidad[19]. Pese a que la expresión sea tan concentrada, la riqueza singular de la fórmula se debe a la polisemia de la preposición griega ὑπέρ, que indica tanto la causa (nosotros somos la causa de su muerte) como la sustitución (en lugar nuestro) y el provecho (en favor nuestro)[20]. Se salvaguarda la inclusión de toda la comunidad cuando, en la argumentación correspondiente, la muerte se aplica igualmente al hermano débil, por el cual también murió Jesús (Rom 14,15).

Sin embargo, conviene tener en cuenta la complejidad de la tradición, que también encontramos en otros escritos del Nuevo Testamento y que en los detalles sigue siendo difícil de determinar. Dicha complejidad se manifiesta en la expresión «nuestros pecados» que encontramos en la fórmula de fe, ya mencionada, en 1 Cor 15,3 o en el cambio de la preposición (1 Cor 8,11: δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν). Las fórmulas «por nosotros», «por nuestros pecados» son de suyo muy próximas; sin embargo, deben guardarse las distancias por lo que se refiere al origen respectivo. La formulación acuñada adquiere una densidad teológica extraordinaria en expresiones como que Cristo se hizo maldición por nosotros (Gál 3,13) o que se hizo pecado (2 Cor 5,21). Pero hay que seguir pensando que también en estos casos continúa influyendo el esquema de ideas preexistente. Si nos

18. Lüdemann, *Paulus* I, pp. 269-271, pretende eliminar de 1 Tes 4 la idea de la transformación. Siguiendo a Conzelmann, *1 Kor*, p. 347, nota 16, dicha opinión debe rechazarse.
19. Cf. Bultmann, *Theologie*, p. 87.
20. Cf. Lohse, *Märtyrer*, p. 132.

preguntamos por los primerísimos inicios de dicho esquema, hay que situarlos en la tradición sobre la Cena[21]. En la parádosis de la misma, Pablo transmitió también el «por vosotros» (1 Cor 11,24).

La interpretación de la muerte de Jesús como entrega (παραδιδόναι) es también prepaulina. Esta tradición, también muy diversificada, la asume el Apóstol en dos formas; en unos casos, en la afirmación de que Dios lo (a Jesús o a su Hijo) entregó (Rom 8,32; en pasivo, 4,25); y en otros en la afirmación de que fue Cristo mismo el que se entregó (Gál 2,20; 1,4)[22]. Se puede pensar que la primera forma es muy antigua y que la segunda es un desarrollo de la primera. Este fenómeno se sitúa en el marco de una tendencia, que puede observarse en otros casos, según la cual afirmaciones salvíficas de Dios se aplicaron luego a Jesús[23]. Como elemento característico del uso paulino de la tradición hay que señalar que ésta se une a la afirmación de que «murió por nosotros»; de este modo queda vinculada exclusivamente a la pasión: (Dios) lo entregó por todos nosotros (Rom 8,32); (Jesús) se entregó a sí mismo por nuestros pecados (Gál 1,4; cf. 2,20; Rom 4,25)[24]. Los autores discuten si la afirmación sobre la entrega ha sentido el influjo de los cantos del Siervo de Dios del Deuteroisaías. Si se admite este supuesto, se puede hacer referencia al texto griego de Is 53,12b: «Su vida fue entregada en la muerte»; 53,6b: «El Señor lo entregó a causa de nuestros pecados» (cf. 53,12c). Pero parece más adecuada la interpretación según la cual la fusión con el Deuteroisaías se produjo más tarde, en las afirmaciones más desarrolladas[25]. Por su origen, παραδιδόναι es un término del vocabulario judicial. Este origen se descubre bellamente en 1 Cor 11,23: «La noche en que fue entregado...». Como es lógico, aquí se percibe con fuerza el acento teológico.

2. *Afirmaciones cristológicas tradicionales, que describen toda la trayectoria de Cristo*

Las frases ya acuñadas que hemos mencionado hasta ahora se centraban en datos puntuales y sobresalientes de la historia de la salvación realizada por Cristo; junto a ellas hay afirmaciones, tanto de corte confesional como de carácter hímnico, que intentan abarcar

21. Con Bultmann, *Theologie*, p. 87; H. Riesenfeld, *ThWNT* VIII, p. 513.
22. En Gál 1,4 se halla la forma simple del verbo: τοῦ δόντος ἑαυτόν.
23. Cf. Popkes, *Christus*, pp. 251-253, donde se pueden encontrar otros argumentos.
24. Cf. Jn 3,16; Mc 9,31; En Rom 4,25 sigue «por nuestros delitos»; en Gál 2,20, «por mí». Sobre la problemática, cf. Popkes, *Christus*, p. 247.
25. Es la opinión de Hahn, *Hoheitstitel*, pp. 62 s.; cf. Rom 4,25; 8,32.

en un sentido englobante toda la trayectoria de Cristo, la obra salvífica. Las afirmaciones confesionales son también en este caso muy concentradas y concisas, mientras que el himno no sólo se sirve de un lenguaje elevado y solemne, sino que además cuida el vocabulario de acuerdo con los contenidos a transmitir. Las cartas de Pablo presentan los dos tipos. También aquí resulta evidente que el Apóstol reelabora lo transmitido, lo inserta en su mundo de ideas; por ello resulta sumamente difícil reconstruir esos materiales.

Esto vale sobre todo para las frases de envío, en las que se contempla el envío de Jesús por Dios y se une a ese hecho una afirmación soteriológica. Esta estructura se descubre cuando se compara los textos pertinentes, es decir, Gál 4,4s. y Rom 8,3 (se puede añadir Jn 3,16s.; 1 Jn 4,9). Sobre la base de esta comparación se puede deducir que el texto preexistente a Gál 4,4s. sería como sigue:

Dios envió a su Hijo para que nosotros recibiéramos la filiación.

Este esquema se encuentra también tras Rom 8,3, aunque se usa otro verbo (πέμπω en lugar de ἐξαποστέλλω) y la afirmación soteriológica ha sido completamente reformulada por Pablo[26]. El esquema es importante, porque formula claramente la preexistencia. Según H. Conzelmann, el predicado Hijo está subordinado a este esquema[27]. La unión del envío y la afirmación soteriológica sugieren que la idea de la preexistencia se orienta soteriológicamente. La salvación viene de Dios, no es de libre disposición, sino que se otorga a través del Hijo. Es posible que la sabiduría veterotestamentaria haya influido algo en la idea cristológica de la preexistencia, pues sobre aquélla se hacen afirmaciones muy parecidas, como «Envíala de los cielos santos, mándala de tu trono de gloria» (Sab 9,10)[28].

De acuerdo con la interpretación de casi todos los comentaristas, en el prescrito de la carta a los Romanos nos encontramos con una afirmación de fe cristológica, cuyo origen hay que situar posiblemente en la liturgia comunitaria[29]:

26. Cf. Popkes, *Christus*, pp. 109-112, que acerca Rom 8,3 a la afirmación joánica ὁ πατὴρ ὁ πέμψας. Mussner, *Gal*, p. 272, habla de un «esquema de predicación» (en el caso de Gál 4,4s.). Wilckens, *Röm* II, p. 124, nota 506, cuenta con una tradición en el caso de Rom 8,3. Esta interpretación se halla muy extendida.

27. *Grundriss*, p. 223.

28. También aquí sigue una frase final con una afirmación soteriológica. Cf. E. Schweizer, «Die Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus», en *Neotestamentica*, Zürich-Stuttgart, 1963, pp. 105-109; aquí, p. 105.

29. Wilckens, *Röm* I, p. 56, habla de tradición homológica; Käseman, *Röm*, p. 8, de un fragmento litúrgico.

(Jesús), nacido del linaje de David según la carne,
constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad,
por su resurrección de entre los muertos.

A pesar de los numerosos intentos de reconstrucción, que desean eliminar muchos elementos en favor del material tradicional recibido, se recomienda mantener el texto en su extensión[30]. Éste se presenta como un paralelismo antitético, subrayado en buena medida por la oposición carne y espíritu. La fuerza de la frase recae en su segundo miembro, como indica ya a primera vista el mayor número de términos que la configuran; en ese segundo miembro, el Hijo de Dios se contrapone a la expresión «del linaje de David» del primer miembro.

Nos encontramos aquí con una tradición que se remonta al judeocristianismo palestino; lo hace suponer sobre todo el interés por la ascendencia davídica de Jesús, que, de acuerdo con las concepciones judías, era importante para su dignidad mesiánica. Pablo no volverá a hablar nunca de dicha ascendencia, como tampoco volverá a usar el título «hijo de David». Tampoco es paulina la ausencia de la idea de la preexistencia. La cristología que subyace a la tradición puede denominarse adopcionista. En este sentido hay que tener en cuenta que el título «Hijo de Dios» debe de referirse a la condición de rey mesiánico que Jesús ha obtenido en la resurrección, y no a una descendencia física de Dios[31]. Según lo que venimos diciendo, ¿cuál es en definitiva el contenido concreto de la confesión de fe? Si se observa el punto en el que, como se ha visto, recae toda la fuerza de la afirmación, dicho contenido hay que verlo en la constitución plena de Jesús como Hijo de Dios, es decir, como rey mesiánico, en la resurrección, su entronización. Como se ve, en ello ha influido Sal 2,7, donde, el día de la entronización del rey, Dios se dirige a él llamándolo «hijo mío». Al resumir su periplo terreno mediante la referencia a su procedencia del linaje de David, se asegura su habilitación para

30. Algunos consideran secundarias las dos frases con κατά; sin embargo, Pablo no habla nunca de πνεῦμα ἁγιωσύνης. Se puede comparar 1 Tim 3,16; 1 Ped 3,18 (σάρξ-πνεῦμα), aunque en esos casos la formulación y la concepción subyacente pueden tener también otra base. Ἐν δυνάμει se ha considerado como ampliación. Aunque en este caso dicha ampliación habría acentuado el adopcionismo de la tradición. Linnemann, en *EvTh*, 31 (1971), pp. 264-176, hizo una propuesta intermedia. También ella elimina las dos frases con κατά y considera que la frase subyacente sería: en poder del Espíritu de santidad. Lo mismo hace Theobald, *Dem Juden zuerst*, p. 383, que además desea eliminar «en poder». Theobald hace observaciones interesantes sobre la relación macrosintáctica de la tradición con las concepciones generales de la carta. Con todo, sus observaciones no llevan forzosamente a las conclusiones que él postula en relación con los añadidos paulinos de la tradición.

31. Es la opinión de Hahn, *Hoheitstitel*, p. 254; en otro sentido se expresa Hengel, *Sohn Gottes*, p. 94 (trad. cast.: *Hijo de Dios*, Salamanca, 1981).

el ministerio mesiánico, lo cual corresponde a la dogmática mesiánica del judaísmo. Esta ordenación de su *nacimiento* a la *entronización* mesiánica, pasando por alto toda su actividad terrena y su cruz, sólo se entiende correctamente si se acepta que esta frase confesional tiene una función correctiva[32]. El poder mesiánico de Jesús no se habría realizado en su vida terrena, sino en su resurrección. De este modo, su poder supera las fronteras del judaísmo, pues su entronización es el comienzo o la garantía de la resurrección universal de los muertos. Esta perspectiva la insinúa la expresión «por la resurrección de los muertos», en lugar de por «su resurrección», que es lo que cabría esperar. En relación con las discutidísimas expresiones «según la carne-según el espíritu de santidad», habrá que observar que ambos acontecimientos, el nacimiento y la constitución como Hijo, afectan ciertamente a la tierra y el cielo, pero designan respectivamente la entrada del Mesías en esos ámbitos. Por ello las expresiones con κατά, de suyo ambivalentes, se pueden parafrasear con un «en cuanto a la carne», es decir, a su procedencia terrena, mientras que la segunda afirmación se resuelve perfectamente en el sentido de «en virtud del Espíritu de santidad». El Espíritu divino es la fuerza que realiza la resurrección de los muertos[33]. La atención se centra en el rey mesiánico universal, que eleva a la nueva humanidad, pero que procedía del linaje de David y por ello cumplió la promesa antigua. Por ello tiene muchas probabilidades de ser cierta la interpretación que ve en el trasfondo de esta confesión de fe la profecía de Natán. En ella no sólo se asegura al Mesías la ascendencia davídica, sino que además se le hace la promesa de que Dios será para él un padre y él para Dios un hijo (2 Sam 7,12-14)[34].

El texto cristológico más extenso recibido por el apóstol Pablo es un «himno a Cristo en una expresión purísima»[35], que fue asumido en la carta a los Filipenses:

> El cual, siendo de condición divina,
> no retuvo ávidamente el ser igual a Dios.
> Sino que se despojó de sí mismo
> tomando condición de siervo,
> haciéndose semejante a los hombres

32. Con Schmithals, *Röm*, p. 51; Theobald, *Dem Juden zuerst*, pp. 383s. No es justificado hablar de una cristología en «dos grados», ni sacar la conclusión de que a la confesión de fe había precedido una consideración no mesiánica de la obra de Jesús.

33. Ἐξ ἀναστάσεως se debe entender en sentido temporal (desde); ἐν δυνάμει hay que unirlo a υἱοῦ θεοῦ.

34. Cf. Hengel, *Sohn Gottes*, pp. 100s. (siguiendo a O. Betz).

35. Deichgräber, *Gotteshymnus*, p. 118.

y apareciendo en su porte como hombre:
y se humilló a *sí mismo*
obedeciendo hasta la muerte.

Por ello Dios lo exaltó
y le concedió el nombre que está sobre todo nombre,
para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble
en los cielos, en la tierra y en los abismos,
y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor[36].

Atendiendo a sus dos afirmaciones fundamentales, el himno lleva el sello de la antigua concepción bíblica de la humillación y la exaltación, una concepción que Pablo por su parte no utiliza. Sin embargo, la idea de la preexistencia concuerda con las concepciones del Apóstol y, por ello mismo, supera la confesión de fe de Rom 1,3s. La idea de la humillación y exaltación se amplía en las de la pre-existencia y post-existencia del que es semejante a Dios. La humillación se concibe como un acto libre de este último. El tema de la primera parte del himno es «Dios se hace hombre». Probablemente nos encontremos aquí con la afirmación más antigua sobre la encarnación de Cristo, que intenta exponer a modo de tanteo esta convicción de fe. La expresión más impactante de este intento la constituye la oposición de la μορφή de Dios a la del esclavo. En el paso de una forma a la otra, el que era semejante a Dios se despojó de sí mismo y se hizo un hombre verdadero, apareciendo en su porte como un hombre. No se capta completamente el significado del término μορφή cuando se traduce por posición o situación. Se pasa por alto su verdadero significado cuando se traduce por forma (externa), pues de ese modo se favorece una falsa interpretación de carácter doceta; y el tema primero y principal del himno es, en efecto, la condición humana real. Tampoco se hace justicia al himno cuando se pretende explicarlo con categorías exclusivamente

36. Hasta el presente se sigue discutiendo la estructuración del himno y los añadidos paulinos al mismo. A la hora de enumerar las estrofas y las líneas se hacen valer una y otra vez impresiones subjetivas. Con todo, διό (por lo cual) se considera unánimemente como un añadido. Por lo que toca a la estructura, es aconsejable sobre todo tener en cuenta el *parallelismus membrorum*. Como añadidos paulinos se consideran «y una muerte de cruz», en el v. 8c, y «para gloria de Dios Padre», en 11b. Cada uno de estos añadidos se introduce, pues, al final de las dos estrofas respectivas. Con la cruz recuerda Pablo el significado salvífico de la muerte; con la doxología hace valer su concepción teocéntrica. Sobre el conjunto, cf. Gnilka, *Phil*, pp. 111-147. Hofius, *Christushymnus*, intentó demostrar que 8c y 11b eran prepaulinos, pero en definitiva se vio obligado a considerar que esos medios versos son superfluos. Tampoco convence el intento contrario asumido por Huzinger, *Struktur*, pp. 150-152, para quien la referencia del v. 10b a lo que hay en el cielo, en la tierra y en el abismo es redacción paulina. Estos conceptos no son paulinos.

bíblicas[37]. Es cierto que el texto de 2 Cor 8,9 presenta algún parecido con el himno: «el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre, a fin de que os enriquecierais con su pobreza»; también aquí se ha asumido la tradición confesional, pero el himno de Flp habla en sentido filosófico y asume una terminología que encontramos también en la literatura gnóstico-(cristiana)[38]. Μορφή es la existencia que tiene una orientación precisa; es la existencia determinada por el ser de Dios. La condición humana, que está determinada en cuanto condición de esclavo, una idea completamente lógica para el hombre griego de la época, se eleva sobre la esclavitud bajo las fuerzas del destino.

La segunda parte, cuyo sujeto no es ya el que es semejante a Dios, sino Dios mismo, culmina en la concesión de un nuevo nombre, relacionada con la exaltación (literalmente: la super-exaltación): el nombre otorgado es *Kyrios*. La idea central del himno la constituye precisamente el hecho de que el obediente se deshace de la esclavitud de las fuerzas del destino y éstas tienen que rendirle homenaje. Para describir este homenaje se recurre a una cita de Is 45,23. El homenaje se dirige al nuevo *Cosmocrator* liberador, que ahuyenta toda clase de temor. Los elementos del cielo, de la tierra y del abismo son las fuerzas del destino, no los ángeles, hombres y muertos, ni tampoco la Iglesia triunfante, militante y sufriente[39]. Tales elementos corresponden a la concepción de la condición humana como esclavitud, punto de partida de la primera parte del himno. El homenaje confesante tuvo lugar en la exaltación de Cristo; no es, pues, un acontecimiento futuro. Precisamente ahí se funda la confianza en que ya se ha manifestado el señorío universal de Cristo. Esta visión optimista e incluso triunfalista caracteriza la hímnica del cristianismo naciente, que hunde sus raíces en la celebración de la liturgia.

37. Éste fue el intento de Hofius, *Christushymnus*. Sin duda se perciben en el himno acentos bíblicos. Pero para expresar la idea de la encarnación fueron necesarios otros estímulos. Para interpretar el himno, Hofius utilizó el hebreo y, junto al AT, la literatura oracional del judaísmo tardío.

38. Cf. Gnilka, *Phil*, pp. 144-147.

39. Hunzinger, *Struktur*, pp. 150-154, interpreta que son los ángeles, los hombres y los muertos, una opinión que sigue Hofius, *Christushymnus*, pp. 22s., aunque con la diferencia de que Hunzinger dice que se trata de un añadido paulino. Según la terminología greco-romana, los seres del abismo serían los muertos divinizados. ¿Pudo Pablo hablar así? Sobre la superación de los poderes, cf. Col 2,15; sobre su aniquilación por el acontecimiento salvífico, cf. Ignacio, *Trall*, 9,1 y W. Bauer-H. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*, HNT 18, Tübingen, 1985, p. 63; sobre ἐξομολογέω en el sentido de confesar, reconocer, cf. Bauer-Aland, *Wörterbuch*, p. 560.

3. *La fórmula* εἷς θεός

Pablo recibió del judaísmo helenista la aclamación «Dios es uno»[40], que recoge en tres textos de su epistolario; de ellos, dos aparecen en el contexto de su doctrina de la justificación (Rom 3,30; Gál 3,20; cf. 1 Cor 8,4-6). La fórmula podía encajar tanto en el marco de la confrontación propagandística del judaísmo, con un público pagano, como en el de la misión cristiana; en ambos casos se perseguiría el mismo objetivo, a saber, convertir a ese público de los ídolos al Dios uno (cf. 1 Tes 1,9). En el seno del judaísmo, la confesión hunde sus raíces en la oración del *Šĕma'*, del «escucha Israel» (Dt 6,4s.). Originariamente esta oración pretendía recordar al judío, que tenía que recitarla tres veces al día, el derecho exclusivo de soberanía que tenía Yahveh sobre Israel; sólo en la diáspora, en ambiente pagano, adquiere el carácter de confesión monoteísta. Lo mismo se puede decir del uso cristiano de la fórmula.

Es significativo el desarrollo cristiano de dicha fórmula que podemos descubrir —como material recibido— en 1 Cor 8,6:

> Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre,
> del cual proceden todas las cosas y para el cual somos;
> y un solo Señor Jesucristo,
> por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros.

La unicidad de Dios corresponde a la unicidad del *Kyrios* Jesucristo, pues aquél se ha revelado en éste. En línea con la fórmula estoica de totalidad, se canta a Dios como Creador del universo y al *Kyrios* como mediador de la creación. De acuerdo con esto, también aquí se presupone la preexistencia de Cristo. El Dios único es origen y meta de toda la creación. La mediación creadora de Cristo se orienta a la redención, entendida como nueva creación. Lógicamente, la fórmula de totalidad, que en el estoicismo se entendía en sentido panteísta, se interpreta ahora en relación con el Dios personal y transcendente. Vale la pena notar que la paternidad de Dios no se predica en relación con Cristo, sino con la creación.

Con las tradiciones aquí reseñadas se mencionan elementos esenciales de los que llegaron a Pablo. Los importantes son de naturaleza cristológica. Sobre ellos construye el Apóstol su propio pensamiento teológico. A ello se añade su propia experiencia de Cristo. Pudo ocurrir muy bien que él conociera más de lo que nos transmite. De lo que nos transmitió, se hubiera podido mencionar otras

40. Cf. E. Peterson, *Heis Theos*, FRLANT 41, Göttingen, 1926.

cosas. Pero se ha renunciado a ello conscientemente. En cualquier caso, llama la atención que haya tan poca tradición sinóptica entre lo que nos ha transmitido. También en este caso podemos preguntarnos si Pablo conocía más de lo que transmitió. No se puede ofrecer una respuesta segura. La más importante es la tradición sobre la Cena. Sobre ella volveremos más tarde.

Bibliografía

E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, FRLANT 64, Göttingen, 1955; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, SBS 17, Stuttgart, [2]1967; W. Popkes, *Christus traditus*, AThANT 49, Zürich, 1967; P. Stuhlmacher, «Theologische Probleme des Römerbriefpräskriptes»: *EvTh* 27 (1967), pp. 374-389; C.-H. Hunzinger, «Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1 Petr 3», en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, FS J. Jeremias, Göttingen, 1970, pp. 142-156; E. Linnemann, «Tradition und Interpretation in Röm 1,3s.»: *EvTh* 31 (1971), pp. 264-276; K. Wengst, *Christologische Formel und Lieder des Urchristentems*, StNT 7, Güttersloh, 1972; W. Harnisch, *Eschatologische Existenz*, FRLANT 110, Göttingen, 1973; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, WMANT 5, Neukirchen, [3]1974; J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik*, WMANT 44, Neukirchen, 1975; M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen, 1975 (trad. cast.: *El Hijo de Dios*, Salamanca, 1978); O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11*, WUNT 17, Tübingen, 1976; G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel I*, FRLANT 125, Götingen, 1980; M. Theobald, «Dem Juden zuerst und auch dem Heiden», en *Kontinuität und Einheit*, FS F. Mussner, Freiburg, 1981, pp. 376-392; J. C. Becker, *Paul's Apocalyptic Gospel*, Philadelphia, 1982; C. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, Neukirchen, 1985; M. N. A. Bockmühl, *Revelation and Mystery*, Tübingen, 1991.

II. EVANGELIO Y APOSTOLADO

1. *Evangelio*

No se puede hablar de Evangelio paulino sin acercarse antes a la biografía de Pablo. Lógicamente, no podemos pretender reconstruir aquí la historia de la vida del Apóstol. Se debe recordar además que Pablo era un hombre de la segunda generación cristiana. Él encontró ya configurada de algún modo una fe cristiana, que había fraguado en formas tradicionales y que ha llegado a nosotros envuelta en esas fórmulas. Es muy probable que, ya en su época precristiana, cuando perseguía a la Iglesia, conociera a grandes rasgos los contenidos de esa fe. Pero Pablo no recibe el Evangelio por vía de una

tradición transmitida, sino de forma independiente, a través de una revelación directa.

Por esa revelación hay que comenzar. Del Evangelio que le ha sido revelado habla Pablo en Gál 1, en el contexto de una confrontación provocada por sus adversarios, en la que se le discute la autenticidad de su predicación. Él se defiende con vehemencia de las acusaciones de sus enemigos: ser un hombre de la segunda generación y haber recibido y aprendido el Evangelio a través de hombres. Frente a ello afirma Pablo: «Yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo». Tras haberse referido a su alejamiento del Evangelio y hostilidad frente a él durante su actividad de perseguidor, mostrando así cuán inesperada y admirable fue aquella revelación, continúa: «Mas cuando Aquel que me separó del seno de mi madre y me llamó por su gracia tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que lo anunciase a los gentiles...» (1,12-16).

La revelación, como acontecimiento del que Pablo fue hecho partícipe y que constituye el fundamento de su Evangelio, tiene que interpretarse como el descubrimiento definitivo, es decir, como el descubrimiento que estaba fijado para el final de los tiempos y que determina a su vez ese final; se trata de un descubrimiento de algo que se hallaba totalmente oculto hasta entonces. ¿Y de qué se trataba? Dada la importancia de ese acontecimiento revelador, la información reticente del Apóstol puede resultar algo extraña: Dios le reveló a su Hijo (1,16)[1]. El Evangelio tiene su origen en una revelación de Jesucristo (1,12)[2]. El Jesucristo que se le ha revelado es su Evangelio. Y, sin embargo, esa afirmación concentrada se adecúa muy bien a su objeto, pues en la revelación de Jesucristo como resucitado y exaltado ha acontecido la salvación definitiva y universal.

Así, pues, el anuncio del Evangelio no es otra cosa que la proclamación de la salvación universal acontecida en Jesucristo. Si la posibilidad de asumir esa tarea está abierta también a los que vienen después, Pablo aparece como primer receptor de la revelación. Por ello anuncia de un modo singular en su predicación el Evangelio que le ha sido revelado. Y en esa tarea alcanza el mismo rango que los que eran apóstoles antes que él (Gál 1,17) y que, como en el caso de Cefas y los Doce (1 Cor 15,5), fueron el fundamento del Evangelio y dan tesminonio de él. Se trata del mismo Evangelio, que tiene su origen en la revelación de Jesucristo. Pablo está profundamente con-

1. La expresión ἐν ἐμοί no debería traducirse «en mí», como si la vocación de Pablo fuera el signo de la revelación. Posiblemente, el Apóstol quiere mostrar la intensidad de la revelación. Así interpreta también Schlier, *Gal*, p. 55.

2. Se trata de un genitivo objetivo, como permite suponer el v. 16.

vencido de que sólo puede haber un Evangelio. Desde este convencimiento sobre la unicidad del Evangelio cita la fórmula de fe de 1 Cor 15,3-5, que incluye la muerte y la resurrección de Cristo y que constituye para él el Evangelio de los «primeros apóstoles» (15,11). La afirmación de que este Evangelio de los primeros apóstoles es algo que él ha recibido y que él a su vez ha transmitido, es decir, es tradición, contradice lo dicho en Gál 1, donde subraya haber recibido su Evangelio directamente de Dios. Pero al incluirse en 1 Cor 15,8-10 en la serie que comienza con los nombres de Cefas y de los Doce, da a entender que no se considera inferior a éstos[3]. Hay que tener en cuenta que, salvo el riesgo de que se silencie y de que, como consecuencia, no sea testimoniado, el acontecimiento revelador tiene que expresarse a través del lenguaje; es más, debe ser un lenguaje que se mantenga incluso en su expresión literal (15,2). La entrada del acontecimiento revelador en el testimonio hablado, a cuya transmisión está ordenado, pone en movimiento a su vez una serie de tradiciones propias[4].

El Evangelio, en cuanto proclamación de la salvación realizada por Dios en Cristo, puede denominarse Evangelio de Dios (Rom 1,1; 15,16 y *passim*), Evangelio de Cristo (Rom 15,19; 1 Cor 9,12 y *passim*); en una ocasión se denomina Evangelio de su (de Dios) Hijo (Rom 1,9). Es palabra de Dios (1 Tes 2,13), palabra de la fe (Rom 10,8). La predicación viene «a través de la palabra de Cristo», se apoya en su palabra (Rom 10,17). Desde la perspectiva de los predicadores, Pablo puede hablar de «nuestro Evangelio» (2 Cor 4,3; 1 Tes 1,5), «mi Evangelio» (Rom 2,16). Se puede suponer que, al calificar el Evangelio desde su relación con Dios, el anuncio de ese Evangelio se contempla como acontecimiento de salvación, mientras que, al calificarlo desde su relación con Jesucristo, se tienen en cuenta más bien los contenidos. Pablo o los otros predican (1 Cor 1,23; 2 Cor 1,19; 4,5; Flp 1,18) a Jesucristo, el Hijo de Dios, el Señor, el crucificado.

Un problema especial lo plantea el acuerdo que, según Gál 2, 7-10, tomaron Pedro y Pablo: que aquél se dedicara al «Evangelio de la circuncisión» (para los judíos), mientras que éste lo hiciera al «Evangelio de la incircuncisión» (para los gentiles). Tras este acuerdo se descubre ante todo una distribución del campo de misión: Pedro dirige la misión a los judíos y Pablo la misión a los paganos.

3. Stuhlmacher, *Evangelium*, p. 70, recubre el problema al hablar de una aporía aparentemente irresoluble.
4. Cf. Roloff, *Apostolat*, pp. 88-90.

¿Se oculta además tras esta forma de hablar una diferencia que afecte al Evangelio? La visión que tiene Pablo de las cosas no favorece una conclusión así, pues el pasaje en cuestión está marcado por el convencimiento del Apóstol de que sólo hay un Evangelio: «Les expuse el Evangelio que proclamo entre los gentiles —tomando aparte a los notables—, para saber si corría o había corrido en vano» (2,2). Sin embargo, el incidente de Antioquía, del cual se hablará inmediatamente, parece contar con que hubo un malentendido. El Cefas a quien se dirige Pablo había dejado de practicar en Antioquía la comunidad de mesa con los cristianos procedentes de la gentilidad (2,11ss.), observando por tanto las prescripciones judías sobre la pureza. La unidad del Evangelio como proclamación de la salvación que Dios ha realizado en Cristo se cuestiona, según Pablo, cuando se considera que, además del Evangelio, hay alguna otra cosa, por ejemplo la ley, que pudiera presentarse como instrumento necesario para la salvación. Conviene observar que Pablo no acusa a Pedro de representar un evangelio falso, sino de que con su comportamiento se ha alejado de la «verdad del Evangelio» (2,14)[5].

En cuanto proclamación de la salvación definitiva, el anuncio del Evangelio se convierte él mismo en acontecimiento de salvación. *En el anuncio se hace salvíficamente eficaz.* Es una «fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree» (Rom 1,16). Por ello, que los hombres participen del Evangelio es para el Apóstol una ocasión para dar gracias (Flp 1,3s.). Son incluidos en la salvación revelada. Y ello se expresa visiblemente en la fundación de comunidades. El Apóstol ha engendrado a los corintios en Cristo Jesús por medio del Evangelio (1 Cor 4,15). El anuncio del Evangelio se hace ciertamente a través de la palabra —«¿Cómo oirán sin que se les predique?» (Rom 10,14)—, pero también «con poder y con el Espíritu Santo, con plena persuasión» (1 Tes 1,5). Puede ir acompañado de acciones extraordinarias del Espíritu. Pero, en último término, su dimensión más honda se percibe sólo en el hecho de que se halla inserto en el acontecimiento de la revelación. Lo mismo que Pablo recibió el Evangelio en una revelación de Jesucristo, así también el anuncio del Evangelio participa también de esa revelación, que sólo puede

5. Holtz, en *NTS*, 32 (1986), p. 353, afirma que en el ámbito del Evangelio la vida se ha convertido en una posibilidad abierta a todos; que no está vinculada a una realidad histórica determinada. Pero también afirma que esa vida se ha presentado siempre en la historia y, por lo tanto, en una forma histórica concreta. Por lo que respecta al incidente de Antioquía, allí se habría impuesto la postura de Pedro. Pero en la Iglesia se impuso en último término la postura de Pablo, que los judeo-cristianos consideraban entonces muy rigorista. Las cosas ocurrieron así por una razón muy sencilla: llegó un momento en que dejó de haber comunidades compuestas de judeo-cristianos y de cristianos de la gentilidad.

ser recibida y percibida en la fe. El conocimiento de Dios otorgado por el Evangelio es una exigencia que provoca en los hombres una opción. El Evangelio es para unos «olor de la muerte que lleva a la muerte»; para otros, «olor de la vida que lleva a la vida» (2 Cor 2,14s.). El acontecimiento revelado en el Evangelio es la cruz en cuanto salvación de Dios. Por ello, en lugar de hablar del Evangelio, en cuyo centro se hallan la muerte y la resurrección de Jesús, el Apóstol puede hablar del misterio de Dios que él anuncia (1 Cor 2,1s.). Pues en el Evangelio se revela la justicia de Dios de fe en fe (Rom 1,17) para todos los que creen (3,22).

El Evangelio tiene una «pre-promesa» no una pre-historia. Esa pre-promesa se hizo «a través de los profetas en las Escrituras Santas» (Rom 1,1s.). La salvación, tal y como aconteció de hecho, no era previsible desde esa pre-promesa, pues, hablando estrictamente, el Evangelio es revelación de algo oculto e inaccesible. Sin embargo, una vez acontecida esa salvación, se pueden descubrir en la Escritura las huellas del designio divino.

Se obtiene así una perspectiva importante, desde la cual juzga Pablo todo lo pasado. Esa perspectiva se identifica con el Evangelio; y, en opinión del Apóstol, desde ella se puede enjuiciar correctamente el «Antiguo Testamento», pero también el pasado de los hombres. Jesucristo es, en su manifestación, el sí de Dios a todas las promesas divinas (2 Cor 1,20); a partir de él se descubre claramente que él las confirma todas.

El poder del Evangelio se percibe en la fuerza que despliega en los lugares, regiones y provincias de la tierra. Resumiendo su propia actividad, puede afirmar Pablo que, partiendo de Jerusalén y en todas las direcciones y hasta el Ilírico, él ha divulgado, ha realizado y ha ejecutado el Evangelio de Cristo completamente (Rom 15,19)[6]. El sujeto lógico de esta frase es el Evangelio, cuyos efectos se harán sentir con su presencia por toda la mitad oriental del imperio; esa presencia se concibe como una realidad personal. Esta visión tan optimista de las cosas se impone con mayor fuerza todavía cuando se piensa en el número relativamente escaso de cristianos que Pablo pudo ganar para el Evangelio.

Ciertamente, no todos obedecieron al Evangelio (Rom 10,16). El anuncio de la cruz es necedad para el mundo (1 Cor 1,21). Pero Pablo, a quien Cristo ha tomado completamente a su servicio, lo hace todo por causa del Evangelio (9,23). Recurriendo a una metáfora cultual puede decir que él administra el Evangelio de Dios sa-

6. Esto último lo pasa por alto Wilckens.

cerdotalmente, y que, por ello, los pueblos evangelizados por él son al mismo tiempo una ofrenda agradable a Dios (Rom 15,16). O bien decir —¿usando un lenguaje jurídico-sacral?[7]—: «Es más bien un deber que me incumbe. Y ¡ay de mí si no predicara el Evangelio!» (1 Cor 9,16).

2. *Apostolado*

Al Evangelio corresponde el apostolado. Cuando Pablo recibió el Evangelio por una revelación de Cristo, se convirtió en apóstol. Esta vocación constituye el elemento biográfico de la teología paulina. Cuando Pablo expresa algunas ideas sobre el apostolado, transmite siempre algo de la vocación que se le otorgó personalmente. Naturalmente tiene noticias de los otros apóstoles, de los que eran apóstoles antes que él. Pero la autoconciencia de estos tales permanece oculta en buena medida para nosotros. Gracias a Pablo podemos acceder a la autoconciencia de un apóstol; es lógico que nuestras concepciones sobre lo que es un apóstol estén muy marcadas por él. Poseemos además la imagen de apóstol de la obra lucana, cuya influencia en la tradición eclesial ha sido aún mayor. Esta imagen es el producto de la teología lucana, sobre la cual volveremos en su momento. Aquí nos limitamos a la concepción paulina del apostolado, dejando aparte el empleo más general del término apóstol, tal y como aparece, por ejemplo, en 2 Cor 8,23, «los apóstoles de la comunidad», o en Flp 2,25, «Epafrodito, vuestro apóstol».

La vocación de Pablo al apostolado se concreta en la tarea de anunciar el Evangelio sin límites y a todos. Así, pues, no se caracteriza únicamente por el hecho de asumir la proclamación de la salvación que Dios ha realizado en Cristo, sino que desde un principio se dirige también a todos los hombres. La superación de una idea particularista de la salvación, limitada sólo al pueblo judío, tiene así en Pablo su representante más vehemente. La revelación del Hijo de Dios, de la que fue objeto el Apóstol, se produjo para que éste lo anunciara entre los gentiles mediante el Evangelio (Gál 1,16).

Acercándose a las cartas cronológicamente, se constata que las afirmaciones sobre el apostolado se van haciendo más precisas con el paso del tiempo; pero se puede suponer que Pablo tenía clara desde el principio la dimensión universal de la tarea evangélica. La ausencia del título de apóstol en el prescrito de la primera carta a los Tesalonicenses tiene poco valor en este sentido. Pablo asegura a la comuni-

7. Es lo que supone Stuhlmacher, *Evangelium*, pp. 87s.

dad que «Dios nos ha considerado aptos para confiarnos el Evangelio» (2,4). En el prescripto de otras cartas más importantes se presenta como «llamado a ser apóstol de Cristo Jesús por voluntad de Dios» (1 Cor 1,1), «Apóstol, no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre» (Gál 1,1), «Apóstol por vocación, escogido para el Evangelio de Dios» (Rom 1,1). Con la vocación a ser apóstol se le transmitió el anuncio del Evangelio como tarea que debía administrar (οἰκονομία: 1 Cor 9,17; cf. 1,17). Su objetivo es lograr «la obediencia de la fe entre todos los pueblos» (Rom 1,5). Lo que se espera de un administrador (οἰκονόμος), es que le encuentren fiel en el desempeño de su función (1 Cor 4,2). Los pueblos para los que Pablo se siente llamado son los pueblos gentiles. Pero, al final, su actividad misionera se dirige también a su propio pueblo, al que, con un tono casi de ternura, llega a denominar su carne. Es posible que esas relaciones histórico-salvíficas se le fueran aclarando a lo largo de su actividad, y que estuvieran unidas a la constatación, extraordinariamente dolorosa para él, de que Israel se iba cerrando cada vez más al Evangelio. Su última carta nos ha conservado la visión consoladora de que su obra entre los gentiles contribuiría paradójicamente a que Israel se salvara (Rom 11,13s.25s.).

Pablo concibe su vocación al apostolado como una gracia otorgada por Dios libremente; al mismo tiempo, en su actividad se siente conducido por esta gracia: «la gracia de Dios en mí» (1 Cor 15,10). Las circunstancias especiales de su vocación, que le arranca de los caminos de la persecución de la Iglesia, acentuaron en él la conciencia de depender completamente de la gracia. Lo que lo hacía sospechoso a sus adversarios intraeclesiales era para él motivo de una acción de gracias permanente. Las afirmaciones que hace cuando habla de ello muestran que su existencia apostólica estuvo marcada por esa doble experiencia: «Yo soy el último de los apóstoles: indigno del nombre de apóstol» (1 Cor 15,9). Pablo puede establecer un paralelismo entre su vocación al apostolado y la vocación de Jeremías a ser profeta, considerando además que aquélla estaba prevista en el designio divino desde antes de su nacimiento: «aquel que me separó desde el seno de mi madre» (Gál 1,15; cf. Jer 1,5); sin embargo evita llamarse profeta[8].

Pero hay otros calificativos que Pablo reivindica para sí y que lo vinculan con sus colaboradores. Ante todo expresan la idea de que es alguien que ha sido tomado-para-servir. En este contexto hay que mencionar en primer lugar la expresión «esclavo de Cristo», una

8. Es posible que Pablo viera el paralelismo en el hecho que Jeremías fue constituido Profeta de los pueblos. No se debe excluir que Gál 1,15 dependa también de Is 49,6.

autodenominación que puede aparecer en el prescripto epistolar bien sustituyendo al título de apóstol o bien junto a ese título (Flp 1,1; Rom 1,1). Al esclavo corresponde idealmente el *Kyrios*. Pero se debe tener en cuenta que en el Antiguo Testamento se puede llamar «esclavos del Señor» o «de Dios» a hombres de Dios sobresalientes, como Moisés, David, Abrahán y los profetas[9]. Podemos suponer que Pablo se apoya en una expresión ya acuñada. El haber sido tomado-para-servir se puede definir desde Dios o desde Jesucristo. El Apóstol y sus colaboradores son servidores de Cristo (1 Cor 4,1; ὑπηρέται)[10] y siervos de Dios (διάκονοι: 2 Cor 6,4), pero también servidores de la nueva alianza (2 Cor 3,6). «Hacen embajadas» de Cristo, son sus embajadores[11], por cuanto que Dios exhorta a través de ellos (5,20). Metido en la cárcel por causa del Evangelio, Pablo se entiende en esas circunstancias como «preso de Cristo Jesús» (Flm 1). Desde la perspectiva de la tarea asumida, llevando a cabo la obra del Señor (cf. 1 Cor 16,10) es, junto con Apolo, que había trabajado después de él en Corinto, colaborador de Dios (3,9)[12].

El haber sido tomado-para-servir se realiza en favor de la comunidad. En una ocasión, el Apóstol se denomina esclavo teniendo delante precisamente a la comunidad; aunque en este caso se alude a la subordinación de todos al Señor: «Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús como Señor, y a nosotros como siervos vuestros por Jesús» (2 Cor 4,5). El calificativo «padre», que lleva consigo la idea de responsabilidad, amor y autoridad, entra en el campo de lo metafórico. Pablo pretende haber «engendrado en Cristo Jesús mediante el Evangelio» a la comunidad y ser por ello su padre; en cuanto tal, su posición se distingue claramente de la del pedagogo (1 Cor 4,15) y, pensando en cada uno de sus miembros, se siente autorizado a amonestarla como un padre a sus hijos (1 Tes 2,11s.). La dedicación amorosa es todavía más clara en la imagen de la madre que cuida de sus hijos (2,7). Puede resultar instructivo constatar que ese lenguaje metafórico tan intenso tomado del campo de la paternidad se encuentre en la primera carta a los Tesalonicenses; es decir, se sitúa en una época en que Pablo podía acordarse tal vez con mayor cercanía de cada uno de los miembros de la comunidad. Una relación especial-

9. LXX 2 Sam 7,5; 2 Re 18,12; Sal 88,4.21; 104,26; Is 48,20; Jer 25,4; 26,27; Am 3,7; Mal 3,24.

10. El ὑπηρέτης es alguien que está a disposición de un superior.

11. El verbo πρεσβεύω, que en el NT sólo aparece aquí y en Ef 6,20, se usa también en el griego profano para hablar de los embajadores del emperador. Cf. Deissmann, *Licht vom Osten*, p. 320.

12. Son posibles dos interpretaciones: los que trabajan con Dios o los que trabajan juntos en el servicio de Dios. Parece preferible la primera.

mente cordial lo une al esclavo Onésimo, a quien engendró estando en prisión y que por ello se convirtió en hijo suyo (Flm 10)[13].

Ya ha quedado claro que apostolado, Evangelio y comunidad constituyen realidades inseparables. Tras el anuncio del Evangelio, la actividad apostólica sólo alcanza un objetivo provisional con la fundación de comunidades. El comienzo de dicha tarea le corresponde al Apóstol, que llama a la vida a nuevas comunidades allí donde no se conoce aún a Cristo. Él no es sólo su padre, sino además el que planta la comunidad, su sabio arquitecto, que ha puesto el único fundamento posible, Jesucristo (1 Cor 3,9s.), y a quien se le ha dado el poder de edificar comunidades, no de destruirlas (cf. 2 Cor 10,8); el apóstol sigue además vinculado a sus comunidades. La comunidad es una carta que puede ser escrita por todos los hombres (3,2). La transmisión del Evangelio, cuyo contenido es Jesucristo, se realiza a través del Apóstol de un modo muy personal, es decir, mediante la mímesis, la imitación. En repetidas ocasiones llama Pablo a que le imiten: «¡Sed imitadores míos!» (1 Cor 4,16; cf. 1 Tes 1,6). «Todo cuanto habéis aprendido y recibido y oído y visto en mí, ponedlo por obra» (Flp 4,9). Pero el valor de esa imitación se funda únicamente en el hecho de que Pablo es imitador de Cristo (1 Cor 11,1); del mismo modo hay quienes, siendo imitadores de Pablo, se convierten a su vez en modelo para otros (Flp 3,17)[14]. De este modo el Apóstol se convierte en forma del Evangelio, en la que se puede y se debe leer cómo se ha de vivir la existencia cristiana.

Con ello se ofrece un elemento importante para la credibilidad de la predicación. La forma tan personal de concebir la transmisión del Evangelio se lleva hasta el punto de que el destino del Evangelio, su progreso o sus dificultades se identifican precisamente con el destino del Apóstol. Esa impresión la crea especialmente Flp 1,12s.: Pablo ofrece a los filipenses, que le habían hospedado, la información que le habían pedido sobre su paradero; al hacerlo vincula directamente su situación a la del Evangelio: «Quiero que sepáis, hermanos, que lo que me ha sucedido ha contribuido más bien al progreso del Evangelio, de tal modo que se ha hecho público en todo el Pretorio y entre todos los demás».

Un aspecto más lo descubre la atrevida imagen del padre de la novia, que Pablo aplica a su relación con Cristo y con la Iglesia. Recogiendo la imagen tradicional del Mesías como esposo y del

13. En Gál 4,9 nos encontramos con un uso extremado de la metáfora materna: Pablo vuelve a padecer dolores de parto por los gálatas, que están en peligro de apartarse del Evangelio.

14. Aquí aparece la frase poco frecuente συμμιμηταί μου.

pueblo de Dios, la Iglesia, como esposa —aplicada aquí a la comunidad local—, Pablo se ve a sí mismo realizando el papel del padre de la novia, que la protege celosamente, para poder conducirla intacta hasta el novio (2 Cor 11,2)[15]. Con ello se introduce el tema de la parusía, en la que la esposa deberá ser conducida hasta el esposo; Pablo, que espera un final inminente, se siente responsable de la comunidad para esa ocasión.

A la autoconciencia apostólica de Pablo pertenecen el sufrimiento y las dificultades. Él tuvo que sufrirlas (cf. 2 Cor 11,16-33); pero además responde a una necesidad objetiva. Cuando habla en su predicación de imitarle a él, lo hace porque él mismo se esfuerza en imitar a Cristo, el cual ha recorrido la vía del sufrimiento: «Por vuestra parte, os hicisteis imitadores míos y del Señor, abrazando la Palabra con gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones» (1 Tes 1,6). El Evangelio que tiene su centro en la cruz y la resurrección adquiere cierta realidad visible en la existencia del Apóstol; es decir, en ella se puede leer de algún modo la forma del Evangelio. Por esta razón, cuando Pablo menciona sus tribulaciones, habla siempre del consuelo y de la fuerza que él ha experimentado. Al hacerlo, su mente se mantiene vuelta hacia la comunidad: «Si somos atribulados, lo somos para consuelo y salvación vuestra; si somos consolados, lo somos para consuelo vuestro» (2 Cor 1,6). «Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el morir de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (4,10). La cruz actúa con toda su fuerza en su vida, pero también se le concede experimentar continuamente la fuerza y la ayuda de su Señor, que Pablo considera como potencia impulsora de resurrección; esa fuerza es promesa de la salvación definitiva, que incluye también la dimensión corporal. Todos los cristianos se hallan en el mismo proceso, y por ello su apóstol constituye para ellos un ejemplo. La carga que han puesto sobre sus hombros supera la medida de la de los otros. La apariencia débil y quebradiza, la imagen de perdedor que puede ofrecer a veces, constituye para él una certeza de victoria. La existencia apostólica se convierte en una paradoja: «Pero llevamos este tesoro en recipientes de barro, para que aparezca que una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no de nosotros» (4,7)[16].

Como apóstol, Pablo sigue vinculado por sus sufrimientos a la

15. Cf. Windisch, *2 Kor*, pp. 320-324 (*Excursus*: «La comunidad como esposa de Cristo»). Con Windisch, parece preferible la imagen del padre de la novia que la del simple acompañante.

16. Los autores discuten a qué se refiere exactamente el tesoro. Según Bultmann, *2 Kor*, pp. 114s., es la dignidad del Apóstol; para Windisch, *2 Kor*, pp. 141s., el Evangelio. Sin embargo, dada la estrecha relación entre ambas realidades, sería mejor no separarlas.

misión universal que se encomienda con la predicación del Evangelio. Recurriendo a la imagen del teatro, tan grata a los estoicos, se contempla desempeñando su papel en un escenario: hemos sido «puestos a modo de espectáculo para el mundo, para los ángeles y para los hombres»[17]. Al mundo le puede parecer que su papel es el de un loco (1 Cor 4,9s.; cf. 2 Cor 11,16).

La potestad del Apóstol se basa en su vocación. Es una potestad para edificar (2 Cor 10,8), para dar mandatos y orientaciones en lugar del Señor Jesús o en su nombre (1 Tes 4,2; 1 Cor 1,10). A veces, aunque con reticencias evidentes, invoca Pablo los signos del apóstol, signos y actuaciones que habrían ocurrido entre ellos (2 Cor 12,12; Rom 15,19). Es posible que estas formulaciones se basen en una terminología ya fijada. Los signos y prodigios eran importantes para los adversarios; aunque lo eran menos para Pablo. Cualquier autoridad que pretenda y logre credibilidad se ha de confrontar en el horizonte de su disponibilidad para los sufrimientos y de su seguimiento de la cruz.

Bibliografía

W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt*, FRLANT 79, Göttingen, 1961; J. Roloff, *Apostolat - Verkündigung - Kirche*, Gütersloh, 1965; T. Holtz, «Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus»: *ThLZ* 91 (1966), pp. 324-330; P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium I*, FRANT 95, Göttingen, 1968; C. K. Barrrett, *The Signs of an Apostle*, London, 1970; K. Kertelge, «Das Apostelamt des Paulus»: *BZ* 14 (1970), pp. 161-181; F. Hahn, «Der Apostolat im Urchristentum»: *KuD* 20 (1974), pp. 54-77; J. A. Fitzmyer, «The Gospel in the Theology of Paul»: *Interp* 33 (1979), pp. 339-350; E. Fuchs, «La faiblesse, gloire de l'apostolat selon Paul»: *ETR 55* (1980), pp. 231-253; G. Lüdemann, *Paulus der Heidenapostel I*, FRLANT 123, Göttingen, 1980; T. Holtz, «Der antiochenische Zwischenfall»: *NTS* 32 (1986), pp. 344-361; O. Merk, «Paulus-Forschung 1936-1985»: *ThR* 53 (1988), pp. 1-81; J. Becker, *Paulus*, Tübingen, 1989, pp. 60-86; A. F. Segal, *Paul the Convert*, New Haven, 1990.

III. LA VISIÓN DEL HOMBRE

1. *El hombre como criatura de Dios*

En línea con la Biblia, para Pablo es evidente que el hombre es criatura de Dios. Dios es el origen de todo ser, de todo lo creado: «De Él vienen todas las cosas» (1 Cor 8,6; cf. 11,12c; Rom 11,36). No hay

17. Paralelos estoicos en Lietzmann, *1. und 2. Kor*, p. 20.

nada en el universo que no haya sido llamado por Dios a la existencia. En la concepción de la creación asumida por el Apóstol no hay sitio para un segundo creador que fuera responsable del mal, como ocurre en la gnosis; tampoco se concibe el mundo como algo divino, como ocurre en el panteísmo estoico. El hombre se encuentra en la creación como criatura. Para su autocomprensión tiene una importancia fundamental que reconozca su condición de creatura y, además, que reconozca a Dios como Creador: «Del Señor es la tierra y cuanto contiene» (1 Cor 10,26 = Sal 24,1).

Con todo, un elemento característico de las escasas afirmaciones sobre la creación es que se ponen en relación con Cristo o con la salvación acontecida por medio de él. Con ello se insinúa la conciencia de que la creación está pervertida. Cuando Pablo asume la idea cristiana ya existente de la mediación de Cristo en la creación —1 Cor 8,6: «Por él son todas las cosas»—, indica las relaciones. La mirada a la creación incluye la historia consiguiente.

Esta conexión se hace valer con una claridad especial en el texto en que se habla de la creación del hombre. La base la constituye Gén 2,7 (LXX): «Y creó Dios al hombre del polvo de la tierra e insufló en su cara aliento de vida. Y resultó el hombre un ser viviente». Pablo cita el segundo verso de esta frase del Génesis de una forma muy peculiar: «El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente». Podría parecer una paráfrasis explicativa, pero su alcance se percibe en la continuación, que Pablo introduce inmediatamente después de la cita de la Escritura: «El último Adán (fue hecho) espíritu que da vida». El texto no se limita a establecer una oposición entre la creación de Adán y la nueva creación inaugurada en Cristo, sino que además, al establecer esa relación, la primera creación aparece como inferior. La oposición se determina cualitativamente con las categorías *psique* y *pneuma*. La *psique* pertenece al ámbito de lo terreno. La diferencia cualitativa se precisa ulteriormente: «El primer hombre, salido de la tierra, es terreno; el segundo viene del cielo. Como el hombre terreno, así son los hombres terrenos; como el celeste, así serán los celestes. Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celeste» (1 Cor 15,45.47-49). Lo que le preocupa ante todo en este texto al Apóstol, que al establecer el paralelismo Adán-Cristo aplica a este último una interpretación del Génesis existente en su entorno[1], es la esperada resu-

1. Resulta muy difícil describir exactamente esa tradición exegética del texto del Génesis. Se sitúa en el ámbito de la idea del hombre primigenio. Cf. sobre todo Brandenburger, *Adam*, pp. 68-157. Sobre esta problemática, cf. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, FRLANT 78, Göttingen, 1961. También Filón conoce la idea de los dos hombres y

rrección de los fieles cristianos, si bien la frase sobre la creación tiene también cierto peso específico. Como imagen del Adán formado del polvo, el hombre es un ser mortal, caduco, limitado en su tiempo, vuelve al polvo, aunque ha sido llamado a cosas mayores.

En todo caso, esta visión de la creación del hombre no excluye su libertad para pecar. El pecado, sobre el cual volveremos más adelante, no es la consecuencia necesaria de la contingencia de la existencia humana. Adán abrió con plena libertad la puerta al pecado (Rom 5,12).

La mirada a la creación del hombre desde la perspectiva de su salvación abre otra partida de afirmaciones importantes sobre la creación. La dignidad singular del hombre consistía en que Dios —según el relato sacerdotal de la creación— lo había creado a su imagen y semejanza (Gén 1,26s.). El Apóstol conoce lógicamente esta frase. Pero hay que preguntarse si, según él, la condición de imagen sigue intacta después del pecado o si se ha deteriorado. La forma en que Pablo maneja la idea de la imagen permite suponerlo. Si Cristo es «imagen de Dios» (2 Cor 4,4), es de suponer que tras esa expresión se esconde su comparación con Adán o la idea de Cristo como nuevo Adán[2]. Otras afirmaciones sobre la transformación según la imagen de Cristo indican que, por lo que toca a los demás hombres, aquella idea comporta el restablecimiento de la dignidad que poseían como imágenes de Dios y que se había deteriorado: nosotros reproduciremos «la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos», dice Pablo, apoyándose presumiblemente en una frase tradicional ya existente (Rom 8,29s.). La misma idea aparece en 2 Cor 3,18: «Mas todos nosotros, que con el rostro despejado reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosa». La transformación por medio de la visión, y una visión a través de un espejo, es conocida en el medio ambiente[3]. El proceso de transformación según la imagen de Cristo comienza ya en esta vida y llegará a su plenitud en el *esjaton*.

Es verdad que el Apóstol no afirma nunca explícitamente que el hombre haya perdido la condición de imagen de Dios o que ésta se haya deteriorado. Sin embargo, una cosa o la otra permiten suponer, por un lado, la idea mencionada de que por medio de Cristo, que es

la desarrolla a la luz de los dos relatos de la creación, Gén 1 y Gén 2. La diferencia cualitativa entre los dos la describe en *Leg. all.* 1,42 en el sentido de que el primero participa plenamente en el *pneuma* divino, mientras que el segundo sólo fue tocado una vez y fugazmente por el soplo del Espíritu.

2. Con G. Kittel, *ThWNT* II, p. 394.
3. Textos paralelos en Bultmann, 2. *Kor*, pp. 94-98.

la imagen de Dios, se ha recuperado esa imagen incluso en un grado superior; por otro, la afirmación equivalente de que todos nosotros hemos perdido la gloria de Dios (Rom 3,23). También en este texto se contempla retrospectivamente la gran dignidad que poseía el hombre cuando fue creado[4]. Nosotros llevamos ahora «la imagen del (Adán) terreno» (1 Cor 15,49). Es posible que esta frase, que recuerda Gén 5,3 (Adán «engendró un hijo a su semejanza, según su imagen»), sea el primer resumen de la idea de Pablo sobre el hombre adamítico. Lo cual querría decir que la condición de imagen de Dios, que se nos ha transmitido a través de nuestro primer padre, se ha deteriorado. Dicha imagen no se ha perdido, pero sí se ha resquebrajado. Sin embargo, el hombre adamítico está abierto a la salvación.

Que el Apóstol no facilita a sus intérpretes la idea que él tiene del orden creacional se deduce de 1 Cor 11,7, donde denomina al hombre —y sólo al hombre, marcando una diferencia frente a la mujer— «imagen y gloria de Dios». Se trata de una afirmación *ad hoc*, hecha en una confrontación con la comunidad corintia. Pablo quiere llamar a las mujeres al orden, pues, siguiendo los gustos de la época, se presentaban de forma indecorosa en las celebraciones litúrgicas[5]. De la mujer se dice que es «gloria del hombre». Pablo se muestra dependiente de tradiciones contemporáneas al establecer una gradación cósmica —11,3: Dios-Cristo-hombre-mujer—[6]. Por lo demás, en esta serie amplia se menciona a Cristo, que aparece entre Dios y el hombre como en las concepciones sobre la imagen. La subordinación de la mujer, que se funda recurriendo a la creación, está condicionada por las ideas corrientes en aquella época y precisa de una urgente crítica teológica. Con todo, conviene que al hacerlo no se pase por alto la afirmación positiva del v. 11, que se refiere al orden creacional: «Por lo demás, ni la mujer sin el hombre, ni el hombre sin la mujer en el Señor»[7].

4. Es la opinión de Käsemann, *Röm*, p. 86. Se puede comparar ApMoi 20: «He sido desposeído de la dignidad, de la que estaba revestido». El AT no conoce la idea de la pérdida de la condición de imagen de Dios. Sin embargo, la disminución creciente de la edad avanzada en las sucesivas generaciones constituye un indicio de la decadencia de las fuerzas vitales originales y del *habitus* que Dios había concedido a los humanos. Cf. von Rad, *ThWNT* II, p. 390. Eltester, *Eikon*, pp. 163s., se muestra reticente frente a la idea de que el deterioro o la pérdida de la condición de imagen constituya para Pablo un punto de partida. Pero cuenta con la posibilidad de que esa idea podría insinuarse.

5. Las mujeres iban a las celebraciones con la cabeza descubierta. Cf. W. Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier*, NTOA 1, Freiburg (Suiza)-Göttingen, 1986.

6. Textos paralelos en Eltester, *Eikon*, p. 120.

7. Cf. Thüssing, *Gott und Christus*, p. 21. La subordinación de la mujer podía estar condicionada por el relato creacional yahvista, según el cual la mujer fue creada a partir del hombre (Gén 2,21-24).

Bibliografía

W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, BWANT IV/15, Stuttgart, 1934; F.-W. Eltester, *Eikon im NT*, BZNW 23, Berlin, 1958; J. Jervell, *Imago Dei*, FRLANT 76, Göttingen, 1960; U. Schnelle, *Ntl. Anthropologie*, Neukirchen, 1991.

2. *El hombre, un ser corporal*

Pablo dispone de diferentes categorías antropológicas, con cuya ayuda habla del hombre y describe su esencia. Una de las más importantes —y ciertamente la más discutida— es σῶμα (cuerpo). Hay que afirmar desde el principio que con esta categoría no se designa nunca una parte del hombre, como ocurre en la doctrina griega sobre el alma y el cuerpo (dicotomía). Se piensa más bien en el hombre entero, que se contempla desde un determinado aspecto. Nunca se opone el cuerpo al alma. Cuando se dice en 1 Tes 5,23 «que el Dios de la paz [...] conserve todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo» —afirmación que constituye la única excepción—, tampoco aquí se contempla al hombre dividido en partes, sino en su totalidad[8]. Aunque el Apóstol asume conceptos antropológicos griegos, sus raíces siguen estando esencialmente en la antropología semítica, para la cual el hombre es una unidad indivisible. De ello se deduce que, de acuerdo con la imagen semita del hombre, su visión del cuerpo es positiva. Pablo no hubiera podido compartir nunca la concepción helenista y gnóstica, que, siguiendo el lema σῶμα-σῆμα, «el cuerpo es la tumba del alma», consideraba que, con la desaparición del cuerpo, el alma quedaba liberada de su cautiverio. Un hombre que tuviera sólo alma sería para él algo incompleto.

Para entender los distintos aspectos del concepto σῶμα es conveniente distribuir las afirmaciones correspondientes de acuerdo con determinadas perspectivas. Las primeras afirmaciones con que nos encontramos son algunas frases nada pretenciosas, que tienen como único objetivo expresar la ausencia o presencia física: «Ausente con el cuerpo» (1 Cor 5,3); «la presencia del cuerpo es pobre y la palabra despreciable» (2 Cor 10,10). En todo caso, la presencia física es necesaria para anunciar la palabra. *Soma* es la presencia en el espacio y en el tiempo, referida a la persona; es el yo.

En cuanto *soma*, el hombre es parte de la naturaleza y de la historia, una pieza del mundo. Con el término naturaleza no se de-

8. Según E. Schweizer, *ThWNT* VII, p. 1057, 1 Tes 5,23 es una afirmación tradicional.

signa otra cosa que los factores que determinan irremediablemente a los hombres en su presente. Desde esta perspectiva, el hombre es caduco, el tiempo de su vida es limitado, su cuerpo es mortal (Rom 6,12; 8,11; cf. 2 Cor 5,4). El centenario Abrahán tenía conciencia de que su vida era infecunda (Rom 4,19). Con todo, la naturaleza no es más que la exposición para la historia que el hombre pone en movimiento responsablemente[9]. Un día tendrá que rendir cuentas ante el trono de Cristo de lo que haya hecho «a través de su cuerpo», es decir, en su vida corporal, sea bueno o malo (2 Cor 5,10). En cuanto ser que pertenece al mundo, el hombre es responsable de la parte de mundo que él representa.

Por ser cuerpo, el hombre puede entrar en relación consigo mismo, puede determinar su cuerpo. Se puede domar y castigar el propio cuerpo (1 Cor 9,27), e incluso se lo puede entregar a las llamas (1 Cor 13,3). Pero el hombre puede sobre todo entablar relación con los otros, comunicar con ellos, ponerse frente a ellos. Llama la atención que el término σῶμα aparece en Pablo cuando habla de la unión sexual de hombre y mujer.

También en este campo entra en juego todo el hombre en su corporeidad: «No dispone la mujer de su cuerpo, sino el marido. Igualmente, el marido no dispone de su cuerpo, sino la mujer» (1 Cor 7,4). Se entendería mal esta doctrina sobre el matrimonio si se considerara el cuerpo como algo que se puede separar del hombre. La unión del hombre y la mujer en el matrimonio, cuya realización plena la constituye el acto sexual, implica a todo el hombre.

La totalidad de la implicación del hombre en la relación sexual se expresa de forma tal vez más acentuada en la advertencia frente a la fornicación. El que se une a una prostituta, se hace un cuerpo con ella. La elección del concepto «cuerpo» en esta formulación, que depende explícitamente de la frase del relato creacional «Serán una sola carne» (Gén 2,24), pretendía centrar la atención en otro punto: el derecho de Cristo sobre aquellos que creen en él. Este derecho tiene como objetivo la obediencia concreta, que se realiza en el cuerpo, en la vida corporal. La obediencia corporal que se espera de los creyentes se desarrolla en este texto en dos posibilidades que se excluyen recíprocamente: ser miembro de la prostituta o miembro de Cristo. En esta argumentación tan sutil, en la que se escuchan tanto resonancias antropológicas como eclesiológicas y escatológicas, hay que prestar atención sobre todo a estas últimas. El cristiano, cuya obediencia se reclama corporalmente, debe estar muy atento, por-

9. Cf. Bauer, *Leiblichkeit*, p. 185, nota 14.

que resucitará en el cuerpo: «El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo. Y Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros mediante su poder». La esperada resurrección futura del cuerpo se convierte en norma del comportamiento en el cuerpo[10]. El cuerpo tiene futuro escatológico en la medida en que será asumido en la realidad resucitada[11]. Desde estas coordenadas habrá que interpretar la frase, formulada con fuerza, de que la fornicación es el único pecado que se dirige contra el cuerpo (cf. 1 Cor 6,12-20). En este texto se muestra además con claridad algo que siempre se halla presente en Pablo de forma tácita y que constituye el punto de partida de sus reflexiones: la salvación realizada por Cristo. La persona que ha sido asida por Cristo no se pertenece ya a sí misma, sino a Cristo. Su cuerpo o, dicho de otro modo: ella misma en su cuerpo, se ha convertido en templo del Espíritu Santo (6,19)[12].

La obediencia concreta, que se realiza en el cuerpo, se extiende asimismo a los distintos ámbitos de la vida corporal, a las muchas posibilidades y capacidades de que dispone cada persona. Al usar el término cuerpo metafóricamente, Pablo puede hablar de sus miembros y exhortar a los bautizados a poner ahora al servicio de Dios los miembros que en el pasado pusieron al servicio del pecado (Rom 6,13-19).

Conviene observar que el Apóstol puede hablar en términos marcadamente personales de su propia obediencia corporal. Normalmente lo hace cuando se refiere a los sufrimientos que pesan sobre él. Éstos han dejado huellas en su cuerpo; huellas de enfermedades, dolores, latigazos, cicatrices, llagas. Él lleva en su cuerpo los estigmas de Jesús (Gál 6,17), «el morir de Jesús» (2 Cor 4,10). Ciertamente que, en esas circunstancias, siente el consuelo y el apoyo de su Señor, cosa que interpreta como signo de que la vida resucitada de Jesús actúa ya en él. Esto tendrá que ver seguramente con la experiencia repetida de la liberación de la muerte, con la superación corporal de muchas necesidades, con la energía espiritual con que desea enfrentarse a la vida[13]. El Apóstol encarcelado confía en que su futuro incierto le abrirá en cualquier caso la posibilidad de que Cristo sea glorificado, bien a través de la vida o bien a través de la muerte (Flp 1,20).

10. Siguiendo a Conzelmann, *1 Kor*, p. 134.
11. En este sentido se opone el cuerpo al estómago, que será aniquilado con el alimento que recibe (1 Cor 6,13).
12. Cuando, hablando de los que viven entre perversiones sexuales, se dice en Rom 1,24 que dañan sus cuerpos en sí mismos, hay que entenderlo también del hombre entero en su corporalidad.
13. Windisch, *2 Kor*, p. 146.

La glorificación de Cristo sólo es posible en el cuerpo, pero, precisamente por ello, se puede producir también en la muerte, cuando ésta se acepta imitando a Cristo. Estas afirmaciones tan marcadamente personales ilustran un aspecto importante de la concepción del cuerpo. Es verdad que la imitación de Cristo en el sufrimiento, que vive el Apóstol, está abierta también a todos los creyentes y fieles (cf. Rom 12,1). Sin embargo, por lo que toca a Pablo, es evidente que la vida que se vive en el cuerpo tiene un acento marcadamente individual. En el cuerpo escribe cada cual la propia historia de su vida, de la cual es responsable él mismo. Como ser corporal, cada persona recibe una individualidad intransferible. El cuerpo es la apertura a la individualidad y la garantía de la misma.

En la carta a los Romanos encontramos una concepción del cuerpo algo distinta. Podría ser que, por tratarse de la última carta de Pablo, nos encontráramos con una evolución consciente de su pensamiento. Con todo, dado el número relativamente escaso de textos referentes al tema, podría tratarse de una casualidad o de una formulación poco cuidada, sin mayores pretensiones de tratamiento sistemático estricto[14]. En cualquier caso, se observa una valoración negativa. Lógicamente, no se halla en este escrito una reflexión completa sobre el hombre. Sin embargo, mientras que hasta este momento el «cuerpo» se enjuiciaba como una realidad éticamente neutra, en algunos textos de la carta a los Romanos aparece determinado por el pecado. Algunas caracterizaciones del mismo lo confirman. Así, se le llama «cuerpo de pecado» (6,6), «cuerpo de esta muerte» (7,24), y se pide dar muerte a las «obras del cuerpo» (8,13). Aunque del «cuerpo mortal» sólo se habla en este escrito (6,12; 8,11), se debe tener en cuenta la ambivalencia con que se habla de la muerte, que se entiende en un doble sentido. Por muerte se entiende tanto la muerte física como la muerte espiritual en el pecado. La relación se establece directamente en 8,10: «El cuerpo está muerto por el pecado». El uso del término «cuerpo» coincide con el del término «carne». En cuanto cuerpo, el hombre se halla en el ámbito donde no hay salvación[15]. El cuerpo está necesitado de salvación (8,23).

Pero existe una diferencia sustancial entre «cuerpo» y «carne», y es que, en la realidad resucitada, el hombre seguirá existiendo como cuerpo. La carne no subsistirá[16]. La idea de la subsistencia del cuerpo la desarrolla Pablo en 2 Cor 5,1-10, posiblemente confrontándose

14. Estadísticamente, donde más se usa el término σῶμα es en la correspondencia corintia; en Gál y 1 Tes se usa una vez; en Flp, tres veces.

15. El significado de esta afirmación se debe explicar en el contexto mediante el concepto «carne». Cf. *infra*, pp. 64s.

16. Por ello, según Pablo, sería imposible una «resurrección de la carne».

con ciertas corrientes gnósticas en la comunidad corintia. La meta que un gnóstico anhelaba era la conquista del yo, consistente en la disolución del cuerpo; esta perspectiva es insuficiente para el Apóstol. En una formulación cargada de fuerza, afirma que el hombre corporal es una realidad desnuda: «Y así gemimos en este estado, deseando ardientemente ser revestidos de nuestra habitación celeste, si es que nos encontramos vestidos y no desnudos». Las imágenes del vestido y de la casa o tienda son metáforas conocidas para expresar la corporeidad. En el v. 8 Pablo presenta como meta de sus deseos el desprenderse del cuerpo para lograr estar con el Señor; tales ideas se hallan muy próximas a ideas gnósticas. Sin embargo, esta imprecisión antropológica no significa otra cosa sino que el Señor es también en este caso el centro de su pensamiento. De la imagen del revestimiento se puede deducir que Pablo piensa en el día de la parusía; y así habla de aquellos que queden hasta la parusía (cf. 1 Cor 15,53). El revestimiento significa que lo mortal será absorbido por la vida (2 Cor 5,4). La transformación del cuerpo terreno, que tendrá lugar en la parusía, es también el centro de Flp 3,20s., una confesión tradicional de fe. Cristo es quien realiza la transformación. La vinculación a él se concreta además en el hecho de que su cuerpo transfigurado, glorificado, constituye el modelo de aquella transformación. Al ser presentada en oposición al cuerpo terreno, esa configuración según el modelo de Cristo aparece como la redención definitiva: «Pero nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transformará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo».

La misma oposición determina el pequeño excurso sobre el cuerpo de la resurrección en 1 Cor 15,35-49. Sólo que en este caso no se habla de los que queden hasta la parusía, sino de los que han muerto ya. ¿Con qué cuerpo resucitarán estos tales?: éste era el tenor evidente de una pregunta escéptica que los corintios de tendencia gnóstica dirigían a Pablo; éste, por su parte, considera que tal pregunta es una necedad (v. 36: ¡Necio!). Tras esta afirmación puede ocultarse el convencimiento de que, en definitiva, resulta imposible responder satisfactoriamente a la citada pregunta. Los ejemplos aducidos del mundo de la naturaleza, de la agricultura y de los astros, que en realidad sólo ofrecen analogías insuficientes, se orientan todos a mostrar que la resurrección de los muertos es una nueva creación realizada por Dios: «Lo que tú siembras no revive si no muere. Y lo que tú siembras no es el cuerpo que va a brotar, sino un simple grano, de trigo por ejemplo». Los términos opuestos corruptible-incorruptible, pequeñez-gloria, debilidad-potencia caracterizan respectivamente al cuerpo antiguo y al nuevo. Estas reflexiones se resumen por fin en la

afirmación siguiente: «Se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual». La resurrección de los muertos, garantizada por el Espíritu divino, es algo que sólo Dios puede realizar.

Para concluir, volvamos a presentar las propiedades esenciales del cuerpo que ya hemos considerado: en cuanto cuerpo, el hombre es una parte de la naturaleza y del mundo, capaz de comunicación, determinado sexual e individualmente, responsable ante su Creador, destinado a resucitar.

Ahora bien, ha habido diversos intentos de ofrecer una definición partiendo de estos datos. ¿Es posible hacerlo? Sea cual sea la respuesta a esta pregunta, aquí comienzan las discusiones entre los investigadores. Para Bultmann, el hombre, según Pablo, puede considerarse *soma* «en cuanto que puede constituirse a sí mismo en objeto de su actuación o se experimenta a sí mismo como sujeto de un acontecimiento, de una pasión»[17]. Schweizer critica esta definición porque tiende a exagerar la visión griega del hombre en cuanto individuo cerrado sobre sí. Para este autor, el hombre es *soma* en su alteridad frente a Dios, al pecado o a los demás. «Σῶμα es el lugar en el que vive la fe; el lugar en el que el hombre se entrega al señorío de Dios. El σῶμα es así el espacio en el que el hombre sirve»[18]. Bauer considera que, a la hora de determinar la concepción paulina delσῶμα, se debe tener mucho más en cuenta la unión del hombre a Cristo. La tarea encomendada al hombre es el resultado de la tensión resultante del hecho de que en el cuerpo toma conciencia de su contingencia, pero también del hecho de que en el cuerpo se le abre el futuro salvador. La continuidad entre presente y futuro y la identidad del hombre más allá de las fronteras de la muerte no se la garantiza el cuerpo como estructura de su ser, sino su inclusión en Jesucristo[19]. De ahí que se pueda hablar también de resurrección corporal como correspondencia con la muerte y la resurrección de Cristo y como expresión de la fidelidad escatológica de Dios hacia su creación[20].

De hecho, Pablo no invoca ninguna categoría escatológica en favor de la plausibilidad de la identidad del hombre. Esto se percibe sobre todo en un texto, que probablemente sea el único de sus cartas en el que dice algo sobre el «estado intermedio», es decir, la existencia entre la muerte individual y la parusía. La única garantía

17. *Theologie*, p. 196 (trad. cast.: *Teología*, p. 250).

18. *ThWNT* VII, p. 1063.

19. *Leiblichkeit*, pp. 183-189. La formulación de Bauer es algo complicada: la continuidad e identidad del hombre sólo puede encontrarse «en cuanto identidad en el tiempo-espacio que es Jesucristo, identidad que se pone en marcha en el acto de la identificación del Creador escatológico con su criatura» (p. 186).

20. *Leiblichkeit*, pp. 104s.

de la supervivencia más allá de la muerte es la comunión con Cristo. Esta comunión, que es algo determinante para la vida terrena del cristiano, se hará todavía más intensa por la muerte: «Me siento apremiado por las dos partes: por una parte deseo partir y estar con Cristo, lo cual, ciertamente, es con mucho lo mejor» (Flp 1,23)[21].

Bibliografía

E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, BHTh 9, Tübingen, 1933; J. A. T. Robinson, *The Body*, London, 1952; E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr*, FRLANT 90, Göttingen, 1966; K.-A. Bauer, *Leiblichkeit - das Ende aller Werke Gottes*, SNT 4, Gütersloh, 1971; G. Sellin, *Die Streit um die Auferstehung der Toten*, FRLANT 138, Göttingen, 1986.

3. *El hombre, un ser dotado de capacidades espirituales y emocionales*

También aquí conviene recordar la concepción del hombre como un todo, que ya se ha constatado al explicar el concepto «cuerpo». Veremos que también en los casos en que se habla de determinadas capacidades espirituales o emocionales del hombre aparece ocasionalmente todo su yo.

La mente (νοῦς) es la capacidad de juzgar las cosas (δοκιμάζειν). Pablo implica en ello sobre todo la capacidad de juicio moral. Se trata de un concepto de la filosofía moral estoica; y al asumirlo el objeto del juicio moral lo denomina «lo que conviene», «lo mandado en cada situación» (τὰ καθήκοντα: cf. Rom 1,28) o incluso, hablando en términos más generales, lo bueno, lo agradable, lo perfecto o, en términos más bíblicos: la voluntad de Dios (12,2). Sin embargo, distingue y juzga al hombre en su situación concreta, tal y como se presenta desde la perspectiva de la fe. El hombre «natural» tenía la capacidad de juzgar «lo que era conveniente». Pero por el mal uso que hizo de la capacidad de examinar las cosas, perdió esa capacidad, se encontró con una mente insensata, una frase que se formula con un juego de palabras (Rom 1,28: ἀδόκιμον νοῦν). El νοῦς es por consiguiente algo que se puede corromper, hasta el punto de que sus pensamientos se desvanecen en la nada (1,21).

21. Hoffmann, *Die Toten*, pp. 286-320, ha mostrado que es probable que Pablo tome como punto de referencia para sus ideas una antropología helenista vulgarizada, rastreable en la apocalíptica judía. Con todo, es significativo que aquí no utilice ninguna categoría antropológica.

Pero, gracias a su mente, el hombre «natural» tenía la posibilidad de conocer al Dios invisible. «Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia (νοούμενα) a través de sus obras (de la creación): su poder eterno y su divinidad» (1,20). En línea con una tradición que se remonta a la sabiduría veterotestamentaria y a la filosofía estoica[22], Pablo piensa que, al considerar la grandeza de la creación, la mente puede llegar hasta el Creador. Con todo, resulta instructivo ver cómo utiliza el Apóstol la citada tradición. Lo que le interesa en primer término no es demostrar aquella capacidad, ni tampoco, como en el caso de Sab 13-15, recordársela a los hombres en tono de advertencia. Su pretensión es más bien apoyarse en ella para lanzar una acusación[23]. Los hombres gentiles (no judíos) no sacaron de ese hecho la consecuencia lógica de alabar a Dios y darle gracias. El conocimiento racional no basta. El reconocimiento teórico debe conducir a un comportamiento práctico y configurarse en él. Esta referencia a la práctica es típica del concepto bíblico de conocimiento.

En Rom 7,23 se supone que la mente tiene la capacidad de conocer la Ley de Dios. En este texto tematiza Pablo el fracaso moral del hombre y lo atribuye a una fatalidad. En nuestro contexto, sólo nos interesa por el momento el hecho de que al νοῦς se le atribuye abiertamente la capacidad de querer; es decir, νοῦς se utiliza en un sentido que en último término se identifica con la persona moral considerada globalmente. Nótese el intercambio de νοῦς y la primera persona del singular: «Pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley *de mi razón* y me esclaviza». Junto a ello, se intercambia también con otro concepto antropológico, el de «hombre interior» (7,22).

A aquel que en su condición de cristiano ha sido liberado de la fatalidad se le puede exigir que renueve su mente (12,2), que ponga otra vez en movimiento la capacidad que hay en él de conocer la voluntad de Dios; es lo que se afirma ya en oposición a 1,21ss.[24]. Pero esta renovación no se atribuye ya a las propias fuerzas. Se debe a la gracia[25].

22. Textos paralelos en Lührmann, *Offenbarungsverständnis*, pp. 21-26.

23. *Ibid.*, p. 26, afirma justamente que la doctrina sobre el Dios único que se revela en la Creación no es objeto del Evangelio.

24. Cf. Käsemann, *Röm*, p. 315.

25. La oposición entre mente y espíritu (divino) en 1 Cor 14,14-19 se halla complemente enmarcada en la confrontación con la comunidad corintia. Se percibe en la relatividad con que se sitúa aquí la mente sobre el espíritu. Ello se explica en el contexto de la afirmación de la superioridad que tiene sobre la glosolalia una oración que edifique la comunidad. Una parte de la comunidad valoraba demasiado la glosolalia. Y Pablo quiere corregir esta visión.

Una especial dificultad de interpretación la ofrece el concepto antropológico ya citado de *hombre interior*; Pablo lo usa sólo dos veces y lo introduce de forma diferenciada en diversos contextos (Rom 7,22; 2 Cor 4,16). Sólo en 2 Cor se establece una oposición entre el «hombre interior» y el «exterior». Nadie discute que Pablo emplea conceptos conocidos. Pero no lo hace en el sentido de la doctrina dualista del cuerpo y el alma, como en el helenismo; por otra parte, el «hombre interior» no es, como en la gnosis, el destello eterno, que permanece más allá de la vida terrena. Tampoco es correcta la identificación del «hombre interior» con el yo propiamente dicho[26]. Pues, como el νοῦς, también el «hombre interior» de 7,22 reconoce lo bueno y lo adecuado, y, llegando incluso a afirmarlos y desearlos, está condenado al fracaso. Pero al mismo tiempo llama la atención que en este texto se atribuya al hombre no redimido la capacidad de complacerse en la Ley de Dios[27]. Esta visión «optimista» depende tal vez de la adopción de conceptos extraños. Pero también se puede pensar que la oposición del «hombre interior» al «cuerpo de esta muerte» (7,24), que constituye su opuesto, es puramente intelectual. Frente a la concepción griega del alma y el cuerpo, el ἔξω ἄνθρωπος y el cuerpo de muerte no serían dos componentes del hombre, uno bueno y otro malo. En este sentido se podría afirmar de hecho que el «hombre interior» es sólo un aspecto del «hombre exterior» de 2 Cor 4,16[28].

En 2 Cor Pablo nos ofrece una idea de su relación con Cristo —y traduciéndolo en términos generales: se habla del creyente, y no, como en Rom 7, del hombre pre-cristiano—; pues bien, en esa carta el hombre interior es la imagen de Cristo que se va formando en el primero: «Por eso no desfallecemos. Aun cuando nuestro hombre exterior se va desmoronando, el hombre interior se va renovando de día en día» (cf. 2 Cor 3,18b; Gál 2,20). Con el ἔξω ἄνθρωπος se alude al hombre físico, terreno, que camina hacia la muerte. Sería completamente equivocado interpretar el «hombre interior» en sentido helenista, y entenderlo del yo superior, incorruptible y creado

26. Bultmann, *Theologie*, p. 204 (trad. cast.: *Teología*, p. 258). El concepto de la *Eigentlichkeit* fue acuñado por M. Heidegger. Bultmann lo tomaría de él. Textos paralelos de la historia de las religiones, en Windisch, 2 *Kor*, pp. 152s. El texto más antiguo lo ofrece Platón, *Polit.* IX, 589a: «El hombre interior del hombre se fortalece». Epicteto ofrece ciertamente paralelos objetivos, pero no utiliza los conceptos de hombre exterior e interior; habla de externo e interno. Es más, no quiere saber nada de un hombre exterior. Cf. Bonhöffer, *Epiktet*, pp. 115-117.

27. Cf. Käsemann, *Röm*, p. 197.

28. *Ibid.* Por su parte, Wilckens, *Röm II*, p. 94, considera que la afirmación positiva del hombre se orienta en último término a la positividad de la Ley. Lo que en Rom 7 se dice de positivo sobre el yo no revierte en gloria del yo, sino de la Ley.

mediante una iluminación[29]. La supervivencia del hombre más allá de la muerte, anunciada por el sufrimiento y las privaciones, tampoco la une Pablo a una categoría antropológica, sino a Cristo. Él mismo experimenta ya la vida de Cristo. Sus experiencias las traduce el catálogo de oposiciones que introduce en el contexto: atribulados, pero no aplastados; perplejos, pero no desesperados; perseguidos, pero no abandonados; derribados, pero no aniquilados (2 Cor 4,8s.). El hombre físico se desmorona; Cristo va adquiriendo una figura cada vez más marcada[30]. También aquí resulta evidente que la visión paulina del hombre va mucho más allá de lo meramente antropológico y que en último término sólo se puede deducir desde Cristo.

La conciencia (συνείδησις) como poder de juicio moral es una capacidad que Pablo atribuye a todos los hombres. Esta generalización la expresa por ejemplo 2 Cor 4,2: «Nos recomendamos a toda conciencia delante de Dios». Pero también tendría que suponerse en Rom 13,5, donde se espera que la obediencia frente a la autoridad civil se haga «en conciencia», es decir, desde la responsabilidad fundada en el convencimiento de que, en lo que respecta a la comunidad, hay que evitar el mal y hacer el bien; la autoridad tiene la misión de cuidar que esto sea así (13,3s.).

En este texto Pablo argumenta con una visión muy amplia acerca del contenido del juicio de conciencia; en Rom 2,14s. el texto más discutido sobre la conciencia atribuida a todos los hombres se establece una relación entre συνείδησις y Ley. Esto ya significa de suyo que el texto no pretende en primer término ofrecer una definición de conciencia, sino emitir un juicio sobre la situación del hombre, sea judío o sea gentil, ante Dios. Es probable que éste sea el texto que más se aproxime a lo que el Apóstol entiende concretamente por conciencia: «En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la Ley, sin tener ley para sí mismos, son Ley; como quienes muestran tener la obra de la Ley (es decir, lo que la Ley exige) escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia, y los juicios contrapuestos de condenación y alabanza».

La actividad de la conciencia se esclarece de dos modos. Por un lado, tiene su medida en la ley que los gentiles tienen escrita en

29. Así Windisch, *2 Kor*, p. 154, que pretender armonizar este texto con Rom 7,22.
30. *Ibid.*, p. 153, pretendía relacionar la renovación del hombre interior día a día con la regeneración diaria mediante el sueño. Se trata a todas luces de una interpretación fuera de lugar.

su corazón y que los capacita para reconocer la voluntad de Dios; es decir, reconocer lo que a los judíos se les manifestó en la ley de Moisés. Pablo no ofrece datos sobre los contenidos de esa ley. Muchos exegetas piensan en las afirmaciones fundamentales de la Ley, es decir, en el Decálogo[31]. «Escrita en el corazón» significa que está oculta, y que sólo se puede percibir a través de lo que (muchos) gentiles hacen. Conviene observar que hay una limitación. El objetivo de la argumentación es superar al judío, orgulloso de poseer la Ley[32]. La ley escrita en el corazón coincide ampliamente con la capacidad moral que Pablo atribuye a la mente. El poder especial propio de la conciencia consiste en que no se puede disponer de ella a capricho, en que se pone en movimiento y se hace presente incluso de forma imprevista y sin haber solicitado su parecer; y muchas veces se hace presente de un modo que causa dolor a la persona[33]. Por otro lado, el Apóstol describe la actividad de la conciencia como lucha entre los pensamientos, que acusan o se alaban recíprocamente. En esa lucha, la conciencia aparece como instancia decisiva[34]. Sin embargo, aunque la decisión de la conciencia es determinante para el individuo, ello no es garantía de que su decisión sea siempre objetivamente correcta. La posibilidad de una conciencia deformada la contemplaría el Apóstol cuando alude al juicio escatológico, en el que Dios juzgará «lo escondido de los hombres» (2,16).

El recurso a la conciencia es de suma importancia a la hora de marcar los límites frente al mundo de los gentiles. En este caso se trata de la conciencia cristiana. La problemática que se plantea y que a nosotros nos puede parecer poco importante, toca al consumo de la carne sacrificada a los ídolos, bien sea que se consumiera en un templo o bien que se comprara en el mercado y que se consumiera luego en casa. La importancia de las afirmaciones nace del hecho de que en la comunidad había opiniones diferentes al respecto; y todas ellas invocaban la conciencia. Unos se consideran libres. Otros siguen tomando en serio las ofrendas idolátricas, con las que estaban familiarizados (1 Cor 8,7: τῇ συνηθείᾳ), y se abstienen. Pablo, que se

31. Por ejemplo, Kuss, *Röm*, p. 75. La formulación recuerda Jer 31,33; sin embargo, el sentido es muy distinto en un caso y en el otro.

32. Pablo no atribuye significado salvífico a la actuación moral parcial de muchos gentiles.

33. Muchas interpretaciones hablan de la conciencia como voz de Dios. Pablo no usa este concepto.

34. Eckstein, *Syneidesis*, pp. 167s., vuelve a pretender presentar los pensamientos de autoacusación o autodefensa como una instancia propia. El καὶ de 2,15 se entiende mejor como explicativo. Tampoco conviene forzar el texto paulino.

refiere dos veces al problema (8,1-13; 10,23-33), se inclina por la opinión de los que se sienten libres: «Pues ¿cómo va a ser juzgada la libertad de mi conciencia por una conciencia ajena?» (10,29)[35]. Sin embargo pone el respeto de la «conciencia débil» del otro por encima de la libertad que otorga la propia conciencia. El hermano en la fe que tiene una conciencia débil podría verse tentado al culto idolátrico por mi comportamiento libre. «Y por tu conocimiento se pierde el débil; ¡el hermano por quien murió Cristo!» (8,11). De la argumentación del Apóstol se deduce la idea de que mi conciencia sólo tiene autoridad sobre mí, y nunca puede disponer de la conciencia del otro. En la comunidad pueden surgir conflictos, pero éstos deben resolverse con espíritu de respeto y amor mutuos, evitando escándalos mayores.

Resulta instructivo comprobar que en Rom 14 se trata una problemática análoga a la de 1 Cor 8 y 10, aunque en el texto de Romanos el problema no lo plantea la carne inmolada a los ídolos, sino determinadas prescripciones sobre alimentos. Pablo argumenta en Rom 14 de forma muy parecida a como lo hacía en 1 Cor, aunque no habla de la conciencia sino de la fe, ni tampoco del hermano con una conciencia débil, sino del débil en la fe (14,1s.). También en este caso aboga por una actitud recíproca de consideración y afirma que la propia fe, que aquí podría intercambiarse sin más con la conciencia, es vinculante: «Pero el que come dudando se condena, porque no obra conforme a la fe; pues todo lo que no procede de la buena fe es pecado» (14,23). El uso indistinto de los términos conciencia cristiana y fe significa además que la fe es un elemento determinante de la conciencia, incluso en lo tocante a sus contenidos. Pues la conciencia cristiana libera de prescripciones esclavizantes.

La autoridad de la conciencia no significa que la persona no necesite formación, instrucción u orientación. Esto se aplica también al cristiano. Incluso el Apóstol, que se gloría de invocar el testimonio de su conciencia en favor de la rectitud y sinceridad de su comportamiento (cf. 2 Cor 1,12), dice de sí mismo: «Cierto que mi conciencia nada me reprocha; pero no por eso quedo justificado. Mi juez es el Señor» (1 Cor 4,4).

Siguiendo a san Pablo, se podría definir la conciencia como el convencimiento de estar bajo una exigencia; tal convencimiento es determinante para el individuo y no es manipulable.

35. Las dos posturas adoptadas respectivamente en los capítulos 8 y 10 tienen acentos distintos. Ésta ha sido una de las razones que ha llevado a algunos a descubrir estratos redaccionales en 1 Cor.

El uso que hace el Apóstol del término *corazón* (καρδία) vuelve a depender directamente de la antropología bíblica. De acuerdo con ésta, el corazón es el lugar donde se hallan los afectos y sentimientos como la tristeza (Rom 9,2), la complacencia (10,1), las aflicciones y preocupaciones (2 Cor 2,4), el amor y la disponibilidad para la entrega. A estos dos últimos sentimientos se refiere Pablo cuando asegura a la comunidad que él los lleva en su corazón (Flp 1,7; cf. 2 Cor 7,3), que el corazón se le ha ensanchado (2 Cor 6,11), o cuando, recurriendo a una imagen impactante, afirma: «Vosotros sois nuestra carta, escrita en nuestros corazones [...], escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo» (2 Cor 3,2s.).

Frente a lo que se puede conocer del hombre externamente, el corazón es su realidad más íntima. Es lo escondido, incluidos los pensamientos ocultos; a diferencia de lo que ocurre con el νοῦς, en esta dimensión lo inteligible pasa a un segundo plano. En línea con la terminología veterotestamentaria se puede establecer una oposición entre el rostro y el corazón: «separados de vosotros [...] físicamente, mas no con el corazón» (1 Tes 2,17; cf. 2 Cor 5,12; 1 Sam 16,7); la misma oposición vale para la percepción sensorial de los ojos o los oídos y la del corazón (1 Cor 2,9). Pero aunque el corazón esté oculto para el hombre, no lo está para Dios. Él descubrirá, desvelará las decisiones, los planes del corazón (1 Cor 4,5); ese desvelamiento puede producirse ya en la asamblea comunitaria, gracias a la palabra profética (1 Cor 14,25). Dios sondea y examina los corazones (Rom 8,27; 1 Tes 2,4).

Pero en el corazón tienen también su sede los deseos y los planes, maduran y se reafirman las decisiones (1 Cor 7,37; 2 Cor 9,7); con el corazón se cree (Rom 10,9s.) y del corazón procede la obediencia de la fe (6,17). La verdadera circuncisión no se realiza externamente, sino en el corazón (2,29). Este uso metafórico del término corazón se halla acuñado ya en el Antiguo Testamento (Jer 4,4; Dt 30,6). Pero es más frecuente que Pablo dé a entender que el corazón es el órgano mediante el cual la persona se abre a Dios, y a través del cual Dios actúa en la persona y la transforma. Esto se aplica incluso al pagano, pues Dios escribió su Ley en su corazón (Rom 2,15). Pero ahora Dios derrama en nuestros corazones su mismo amor (5,5), el Espíritu de su Hijo (Gál 4,6), las arras del Espíritu (2 Cor 1,22). Él ha iluminado nuestros corazones con una luz resplandeciente, para que podamos percibir su gloria (4,6). Él infundió en el corazón de Tito celo por la comunidad (8,16). Él puede mantener y fortalecer los corazones (Flp 4,7; 1 Tes 3,13). En el corazón, su palabra está cercana (Rom 10,8). En cualquier caso, el corazón humano puede cerrarse a Dios, volverse insensible a sus estímulos; puede cerrar la

mente y obstinarse (1,21.24; 2,5). También en estos casos nos hallamos en buena medida ante una terminología profética. El corazón puede ser tentado (16,18). Hasta el presente, un velo sigue cubriendo el corazón de los israelitas cuando leen a Moisés; por ello no pueden entender a Cristo (2 Cor 3,15).

El corazón aparece así como el órgano abierto a Dios y a los hombres, que puede abrirse y cerrarse, con el que el hombre cree, ama, siente y lucha, pero con el que también odia, rechaza y se pierde. En todos estos casos, es todo el hombre el que se halla afectado, de modo que también en el caso de esta categoría antropológica se trata de una visión globalizante.

Al caracterizar al hombre como ψυχή vuelve a manifestarse que el Apóstol está enraizado en la antigua antropología bíblica. En la mayor parte de los usos relativamente escasos del término[36] —que es comparable a *nefesh*— éste significa vida; así ocurre en Rom 16,4: Prisca y Aquila «expusieron sus cabezas por mi *vida*» (cf. 11,3; 2 Cor 1,23; 12,15; Flp 2,30; 1 Tes 2,8). También en Rom 2,9 podría tratarse de un hebraísmo: «Tribulación y angustia sobre toda alma humana que obre el mal»[37]. También es veterotestamentario el significado de persona. Lo encontramos en Rom 13,1: «Sométanse todos (πᾶσα ψυχή) a las autoridades constituidas»[38].

En los casos en que ψυχή parece marcada por una visión helenista, se introduce también significativamente la antigua concepción antropológica bíblica. En efecto, el «alma» no se considera nunca como la parte mejor de la persona, que perdurará más allá de la existencia terrena. La supervivencia en la vida resucitada la asegura más bien el πνεῦμα, el Espíritu divino. El «cuerpo físico» pasa; el «pneumático», que es el que esperamos, será recreado por Dios (cf. 1 Cor 15,44.46). La cita de Gén 2,7, «Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente» (15,45), significa para Pablo que Adán se convirtió en un ser viviente cuya existencia, a diferencia de Cristo resucitado, estaba limitada.

Según 1 Cor 2,14 el «hombre físico» no capta siquiera las revelaciones del Espíritu divino y las considera una necedad. Esto se debe entender en el sentido de la dependencia respecto del Espíritu; no puede interpretarse, por tanto, en sentido gnóstico, como si se afirmara una división radical entre hombres físicos, que son *massa*

36. Pablo usa ψυχή nueve veces, ψυχικός, cuatro veces. Según Windisch, *2 Kor*, p. 401, es el único autor del NT en el que el término pasa claramente a un segundo plano.
37. ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου. Cf. Gén 9,5: *nefesh ha-adam* y Kuss, *Röm*, p. 67.
38. Cf. Gén 36,6.

siones pecaminosas obraban en nuestros miembros...» (Rom 7,5). En el primer caso, vivir en la carne, que aquí significa seguir viviendo en la vida terrena después de haber pasado por el peligro de perder la vida por hallarse encarcelado, es algo deseable; pero en el segundo caso, estar en la carne se presenta como la posibilidad de una forma de vida alejada de Dios. Aunque lo que aquí nos interesa es el aspecto no salvífico de la carne, no podemos pasar por alto el otro aspecto o separarlo completamente del primero.

El primer ámbito conecta ampliamente con la terminología veterotestamentaria. Esto resulta evidente sobre todo en expresiones tales como «carne y sangre» en cuanto designación del hombre caído y mortal (1 Cor 15,50; cf. Eclo 14,18; Sab 12,5) o «toda carne» en cuanto designación de toda la humanidad (Rom 3,20; 1 Cor 1,29; Gál 2,16; cf. Is 40,5; Jer 25,31 y *passim*)[41]. Vivir o permanecer en la carne (Gál 2,20; Flp 1,22.24) no significa simplemente vivir en este mundo como ser mortal, sino que incluye las posibilidades y desarrollos terreno-naturales, por ejemplo vivir en la fe del Hijo de Dios o vivir para la comunidad. Estos desarrollos y aspectos se expresan bellamente en Flm 16, donde se dice del esclavo Onésimo, ganado para la fe, que se ha convertido en un hermano amado tanto en el terreno humano (ἐν σαρκί) como en el Señor. Es cierto que en este texto se establece una oposición entre la carne y el Señor; pero el ámbito de la carne es objeto de un juicio positivo.

En los textos aducidos hasta ahora no se observa ninguna diferencia frente a la designación paulina del hombre como cuerpo; pero la carne se concibe de forma más específica cuando sirve para designar lo externo; es decir, la realidad externa en la que se manifiesta, por ejemplo, una enfermedad —el Apóstol habla de una «espina en la carne» (2 Cor 12,7)— y que constituye un impedimento para su actividad misionera, pues marcaba su apariencia negativamente y significaba para los gálatas una tentación en su carne (Gál 4,13s.). También es externa la circuncisión, que se practica en la carne. Pero, puesto que la circuncisión es la del corazón, y ésta se realiza en el espíritu y no en la letra, la caracterización ἐν σαρκί adquiere en esta oposición el significado de lo inferior, incluso de lo que no tiene valor (Rom 2,28s.). En la misma línea, se habla también de la circuncisión practicada en la carne, cuando, refiriéndose a los herejes de Galacia que exigen la circuncisión, se dice que desean «gloriarse en vuestra carne» (Gál 6,13).

41. La expresión puede incluir también a los animales (cf. 1 Cor 15,39; Gén 6,17; Núm 18,15 y *passim*).

«Carne» alude con frecuencia a la ascendencia, a la pertenecia a un linaje o pueblo por razón de nacimiento. Cristo nació «según la carne» de Israel (Rom 9,5), del linaje de David (1,3). Pablo llega incluso a llamar sin más a su pueblo su carne, expresando así además el gran amor que siente hacia él (11,14; cf. 9,13). Ahora bien, cuando esta referencia al linaje se establece en relación con una oposición explícita o tácita incluye también de algún modo el matiz de algo que es comparativamente inferior. Es lo que ocurre cuando se dice de Abrahán que es «nuestro padre según la carne» (4,1), pues también es padre de todos los creyentes; o cuando se habla del «Israel según la carne» (1 Cor 10,18), pues también hay un Israel de Dios (Gál 6,16); o cuando se oponen los «hijos de la carne» a los «hijos de la promesa» (Rom 9,8) o el «engendrado según la carne» al «engendrado según la promesa» (Gál 4,23; se alude a Ismael y a Isaac). En cambio, la difícil afirmación de 2 Cor 5,16 debe de referirse a un conocimiento obtenido «según la carne» y, por ello mismo, insuficiente: «Así que, en adelante, ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así»[42]. Con todo, no se debe excluir que se piense además en el «Cristo según la carne». El Apóstol argumenta que el conocimiento del Jesús terreno no es suficiente; esta argumentación tendría que ver con el esfuerzo por rechazar el reproche que le hacían algunos de que él no había conocido al Jesús terreno, con lo cual se cuestionaba además su apostolado[43].

En relación con las afirmaciones sobre la σάρξ tocantes a los condicionamientos externos de la existencia humana en el mundo, nos hemos apercibido ya de que no se trata de afirmaciones simplemente neutras. La valoración negativa se acentúa en los casos en que «carne» comporta un juicio moral.

Llaman la atención las diferentes formas estilísticas a que se recurre para poner en evidencia los peligros de la σάρξ. Caminar (Rom 8,4), vivir (8,12s.), ser y pensar (8,5) «según la carne»; inspirarse (2 Cor 1,17) o luchar «según la carne» (10,3) son posibilidades que causan la muerte, porque se orientan contra Dios. Formalmente conviene prestar atención a los casos en que la expresión «según la carne», que ya hemos analizado en el primer grupo, va unida a un verbo. Dicha unión contribuye a cualificar muy negativamente la actuación humana. Lo mismo ocurre con la figura «en la carne». Se

42. Así lo interpretan la mayoría de los comentaristas. Cf. Schweizer, *ThWNT* VII, p. 130 (con bibliografía).

43. La perspectiva globalizante de σάρξ aparece en 1 Cor 5,5. El sentido de complacencia con que se usa en 2 Cor 7,5 es singular. La misma afirmación aparece en 2,13 en relación con πνεῦμα.

puede confiar «en la carne» (Flp 3,3), buscar complacer «en la carne» (Gál 6,12). Nada es bueno «en la carne» (Rom 7,18). Pero también se puede decir que estamos o estábamos «en la carne». Quien está «en la carne» no puede agradar a Dios (8,8); en sus miembros actúan las pasiones del pecado (7,5). La carne aparece como *nomen rectum* en genitivo o dativo junto a un *nomen regens*. Se habla de la debilidad (6,19), del sentir (8,6s.), de las deudas (8,12), de las preocupaciones (13,14) o de las obras de la carne (Gál 5,19). El hombre puede, en fin, acabar en la carne (Gál 3,3) o abusar de su libertad a causa de la carne (5,13); pero también puede crucificar la carne (5,24); en estos casos casi se establece una oposición entre él mismo y la carne. La carne se convierte en sujeto agente cuando se afirma de ella que desea contra el espíritu (5,17); que tiene la capacidad de debilitar la Ley (Rom 8,3); o que recogerá la corrupción que está sembrada en ella (Gál 6,8). Pero también se puede calificar a los hombres de «carnales» (σαρκικοί o σάρκινοι). Este calificativo, que es siempre negativo, es relativamente menos fuerte en 1 Cor 3,1 y 3, pero se expresa con toda su fuerza en Rom 7,14: «pero yo soy de carne, vendido al poder del pecado». Vale la pena notar que las afirmaciones más negativas se encuentran en las cartas a los Romanos y a los Gálatas, es decir, en el contexto de la doctrina de la justificación[44].

En el tratamiento que hace Pablo del término *sarx* se oponen básicamente dos concepciones. Para una de ellas, la carne, en cuanto esfera de lo humano y natural, de lo pasajero y caduco, no es un concepto mitológico, sino la esencia del estar situado en esa esfera, la expresión del hombre que se ha entregado plenamente al mundo. En esa entrega adquiere la «carne» su fuerza coercitiva sobre el hombre. Lo que obra el mal no es la carne en sí, que no se puede identificar con lo sensible. Pero allí donde se erige en norma, es pecaminosa[45] y esclaviza al hombre.

La otra concepción, que parte más acentuadamente de la oposición carne-espíritu, considera la carne como una substancia en la que se halla enraizada la constitución del hombre. No es que él se entregue a ella, sino que ya está entregado y no puede liberarse de sus garras. Para que se produzca la liberación el hombre tiene que ser arrebatado de la esfera de la carne y ser trasladado a la del espíritu, tiene que abandonar la carne y recibir como don el espíritu[46].

44. En 2 Cor 2,1 se habla de sabiduría carnal; en 10,4, de armas carnales.

45. Cf. Bultmann, *Theologie*, p. 238 (trad. cast.: *Teología*, pp. 298s.); Käsemann, *Röm*, p. 195; Schweizer, *ThWNT* VII, pp. 131s.

46. Cf. Brandenburger, *Fleisch*, pp. 44-58. Como testimonios paralelos de esta visión en la historia de las religiones Brandenburger aporta a Filón de Alejandría.

Para entender a Pablo puede ser bueno recordar también aquí que él enjuicia al hombre desde la perspectiva de la fe. En Rom 8, texto en el que se escuchan las afirmaciones más críticas sobre la carne del hombre, llega a decir de los cristianos que «no están en la carne sino en el espíritu» (8,9; cf. 7,5: «Cuando estábamos en la carne»). Pero que una persona haya sido liberada en principio de los peligros de la carne no excluye que Pablo advierta que no somos deudores de la carne para vivir según la carne (8,12). Los cristianos gálatas, que han comenzado en el espíritu, pueden acabar en la carne (Gál 3,3). En 6,19ss.22s. se oponen las obras de la carne y las del espíritu; ambas incluyen posibilidades que pueden seguir planteándose en los dos casos. De las unas siguen siendo capaces; para las otras han sido capacitados (de ahí la expresión: «fruto del Espíritu»). La observación de que quienes pertenecen a Cristo han crucificado la carne con las pasiones y deseos (5,24) incluye también un tono imperativo.

El Apóstol emite en Rom 7,14 un juicio sobre el hombre que está «bajo la sombra de Adán»; pero también en este caso el punto de partida es la visión obtenida desde la fe. El hombre, en cuanto «ser de carne», está vendido al pecado (7,14); en él, es decir, en su carne, no habita nada bueno (7,18)[47]; pero este estado opresivo no lo produce en primer término la carne, sino el pecado que habita en el hombre (7,17.20). La formulación singular sobre la «carne de pecado», que aparece en la afirmación cristológica de 8,3, no implica que la carne sea considerada como una substancia pecaminosa, sino que contempla al hombre en cuando dominado por el pecado.

Resumiendo, se pueden distinguir dos aspectos o concepciones del concepto σάρξ. Uno es el creatural, el otro el ético. Aunque cada uno de ellos tiene procedencias diversas y se distinguen claramente el uno del otro, cuando se usan no dejan de mostrar ciertas relaciones recíprocas. En cuanto carne y en el ámbito creatural, el hombre se halla situado en la serie de generaciones limitadas, está subordinado a un linaje y a un pueblo. Pero la referencia a su condición de carne permite describirlo externamente, como un ser vulnerable, afectado por la enfermedad y la muerte. Además de este aspecto, Pablo desarrolla la dimensión ética del concepto, determinada siempre negativamente; al hacerlo, su pretensión es describir al hombre en cuanto ser que puede ser tentado, en cuanto ser herible y herido. La fuerza del término, que puede dar ocasión a malentendidos, pero

47. Con la mayoría de los comentaristas, la frase «es decir, en su carne» hay que entenderla como una explicación y no como una limitación.

que también puede y debe ser interpretado, está en que la posibilidad de ser tentado y de ser herido se funda en el hecho de estar atado por los condicionamientos naturales y terrenos, pasajeros y caducos del mundo[48]. Esa atadura se convierte en estar caído cuando el hombre, siguiendo las pasiones y deseos de la carne, eleva aquellos condicionamientos a la categoría de norma de su existencia. En la medida en que sucumbe al mundo, se aleja de Dios[49]. La causa de la perdición del individuo no es el estar sujeto a la carne, con la cual continúa formando una unidad, sino su estar sujeto al pecado, que habita en él. Lo que Pablo pretende al utilizar este término es, más que una descripción antropológica, transmitir la importancia de la salvación.

Pero en el centro del estado de no salvación está el *pecado*. Pablo no habla nunca de él con tranquilidad. Sabe que se hace de él algo inocuo si se lo enjuicia desde una perspectiva exclusivamente moral. El pecado afecta al hombre de tal modo, que arruina su vida, lo hace infeliz. Por ello es completamente lógico que cuando habla del pecado habla del hombre. En los casos en que el discurso sobre el pecado toca a Dios o a Cristo, el tema es el de la liberación del pecado.

También aquí es importante tener en cuenta la terminología. Conviene recordar que el uso del sustantivo pecado (ἁμαρτία) en singular es propio de Pablo. En este sentido la carta a los Romanos vuelve a ser la fuente más rica, especialmente Rom 5-8. Las afirmaciones y metáforas se orientan en una dirección determinada. Los hombres están bajo el pecado (3,22; Gál 3,9), que los domina soberanamente (5,21) en su cuerpo mortal (cf. 6,12.14). Los hombres son sus esclavos (6,6.16s.20) y lo obedecen como esclavos. O bien el pecado los toma como mercenarios y utiliza sus miembros y capacidades como «armas de la injusticia» (6,13). Ciertamente el sueldo que les paga es terrible: la muerte (6,23). El pecado hace prisioneros y posee sus propias leyes (7,23)[50]; habita en el hombre y lo convierte en posesión suya, de modo que aquél no puede ya hacer su voluntad sino la del pecado (7,17.20). Cuando se dice que el pecado es señor, poder esclavizante, reclutador de mercenarios, carcelero o demonio, se habla en sentido metafórico[51]; tampoco la idea del pecado

48. Se resta fuerza a las formulaciones con ἐν (en la carne) cuando se las entiende en sentido modal. Cf. Brandenburger, *Fleisch*, p. 54.

49. Schmithals, *Röm*, p. 237, afirma que la existencia humana la constituyen básicamente dos referencias, que se excluyen mutuamente y entre las cuales siempre se tiene que elegir: vivir *coram Deo* o *coram se ipso*.

50. En Rom 7,23 y 8,2, νόμος se debe traducir por «ordenamiento», «ordenación».

51. Cf. Brandenburger, *Adam und Christus*, p. 160.

como un demonio debe entenderse en sentido real. El objetivo de esas metáforas es presentar el poder del pecado o el mismo pecado como potencia no salvífica. Dado que en esos casos el término aparece siempre en singular, su presencia adquiere acentos casi personales.

Desde estas afirmaciones sobre el pecado como poder hay que contemplar las que se refieren al pecado de los humanos. El hombre es pecador (ἁμάρτωλος). Sin embargo, tanto esta consideración como el mismo verbo ἁμαρτάνω, que contempla el hecho mismo de pecar, son mucho menos frecuentes que la referencia al pecado como poder. El hecho mismo de pecar, las acciones pecaminosas concretas se contemplan también en los casos en que se habla de pecados en plural. No es frecuente, y suele ocurrir cuando se introduce una cita veterotestamentaria (Rom 4,7 = LXX Sal 31; Rom 11,27 = Is 27,9)[52] o se cita o evoca una confesión de fe cristiana tradicional (1 Cor 15,3; Gál 1,4; 1 Tes 2,15s.)[53]. En cualquier caso, tenemos una frase construida por el Apóstol, en la que se afirma que las pasiones de los pecados actuaban en nosotros (Rom 7,5); según esta frase, las pasiones conducían a los pecados actuales. El plural se usa aquí expresamente. Posiblemente sea el único ejemplo de un uso tan claro del plural[54].

Una concepción más clara del hecho de pecar la encontramos en los casos en que Pablo habla de violación o transgresión (παράπτωμα)[55]. En estos casos contempla la transgresión de un mandamiento, subrayando así la dimensión de desobediencia. Conviene observar que el acto de Adán lo denomina expresamente παράπτωμα (Rom 5,15-18) y que, siguiendo Gén 3, lo concibe como la transgresión de un mandato divino positivo (5,14). Usando el mismo término también en singular, habla del παράπτωμα de Israel (Rom 11,11s.); en este caso la mejor traducción del término es la de «caída»[56]. La caída de Israel —el Apóstol está pensando en el rechazo del Evangelio, que le produce una gran amargura— comporta riqueza para el mundo. Un uso más general se encuentra en la exhortación a atender cordialmente a la persona (de la comunidad) que haya incurrido en

52. ¡Los LXX leen el singular en Is 27,9!

53. Muchos intérpretes consideran que 1 Tes 2,15s. es una interpolación. En este contexto, no es preciso entrar en el debate.

54. El plural de 1 Cor 15,17 podría estar determinado por la fórmula de fe de 15,3.

55. Los intérpretes prefieren traducir por «transgresión» (Schlier, Wilckens, Käsemann; Brandenburger, *Adam und Christus*, p. 219, nota 1), «equivocación» (Kuss, Schmithals, Zeller). La palabra significa etimológicamente «caer junto a», por lo cual, además de «violación», «equivocación», también puede significar «derrota». Cf. Passow.

56. Con Schlier, Käsemann. Cf. la traducción de Lutero. Kuss y Zeller traducen «equivocación»; Wilckens y Schmithals, «falta».

un παράπτωμα (Gál 6,1). En plural aparece en frases tradicionales: Cristo «*fue entregado por nuestras faltas*» (Rom 4,25); o en contextos que hablan de la gracia (5,16; 2 Cor 5,19). Mencionemos por último el uso de ἁμάρτημα, otro término para hablar del pecado; éste aparece en plural en una frase de la tradición (3,25: los pecados cometidos anteriormente); en singular se utiliza en 1 Cor 6,18 y contempla toda falta posible.

Según esto, el pecado como poder no salvífico aparece en el centro del pensamiento paulino y de él se distingue el hecho concreto de pecar; la pregunta que se plantea ahora es qué relación existe entre ambos aspectos; es decir, cuál es la relación entre dependencia y culpa. En este sentido es importante constatar que para Pablo el pecado afecta a todos los hombres. No hay ninguna excepción a este carácter universal. «Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3,23).

Todos, tanto judíos como gentiles, están bajo el pecado. Esta afirmación se refuerza en 3,9-18 con una amplia cadena de citas de la Escritura, bellamente construida y que tal vez ya existía previamente: «No hay quien sea justo, ni siquiera uno solo. No hay un sensato, no hay quien busque a Dios. Todos se desviaron...». Y Gál 3,22 confirma: «De hecho la Escritura encerró todo bajo el pecado». Ya en la Escritura se indica la pecaminosidad universal.

En la carta a los Romanos, Pablo emprende la tarea de demostrar esa universalidad. Dicha tarea la realiza en distintas ondadas, cada una de las cuales abre una perspectiva nueva. En 1,18-3,20 describe la situación no salvífica de gentiles (no judíos) y de judíos; es decir, dividiendo así a los hombres, escoge una perspectiva que contempla la prerrogativa «histórico-salvífica» de los judíos. Al describir la situación de los gentiles, que puede parecer más lograda en su rigidez y que, por lo demás, responde a la visión judía de aquella situación, se les acusa de idolatría y de perversión moral. La idolatría y la corrupción moral se consideran consecuencia de haberse apartado del conocimiento del Dios Creador, al cual podían acceder los gentiles. Mientras que los gentiles pecaron sin Ley, los judíos pecaron en la Ley (2,12). Esto significa en la práctica que estos últimos no cumplieron la Ley (cf. 2,21-24).

La universalidad del pecado se retrotrae en Rom 5,12-14 a Adán. Se adopta así la perspectiva «histórico-salvífica» y se considera que, por tener su origen en Adán, la humanidad forma un todo en su situación de ausencia de salvación. Se supone el conocimiento de la historia del paraíso (Gén 3); pero dicha historia es objeto de un desarrollo específicamente paulino consistente en presentar al pecado, en cuanto poder no salvífico, como actor principal: «Por tanto,

como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la *muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres...»*. En esta frase gramaticalmente incompleta, Pablo habla de manera tan peculiar que no menciona el acto pecaminoso de Adán, sino su consecuencia, la entrada del pecado en el mundo. Éste se introduce como soberano. Con su acto de desobediencia, Adán provocó su aparición; por decirlo de algún modo, subió el telón tras el cual esperaba el pecado para poder entrar en escena. Es posible que el Apóstol, que seguía la interpretación (ingenua) de la Escritura de su época, considerara a Adán como un hombre histórico; pero en su objetividad, su forma de expresarse sólo puede calificarse de mitológica[57]. Pero, mediante ese lenguaje mitológico, al mencionar la entrada del pecado como potencia de destrucción se evoca de forma inequívoca la idea de dependencia. Cuando esa potencia cósmica —«entró en el mundo»— comienza a reinar, es de suponer que alcanza a todos y que los somete a todos a su dominio.

Sin embargo, a la afirmación mitológica sigue —inmediatamente, al parecer— la afirmación racional: «... y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron». El pecado de todos, que aquí se vuelve a afirmar en una frase causal, tiene que ver ante todo con la muerte. La muerte, por la que todos pasan, es para el individuo la consecuencia de su propio pecado. La muerte aparece así como signo visible de que todos han pecado. La muerte es el compañero de la potencia destructiva del pecado, que la introdujo consigo en el mundo; por ello, el hecho de que todos pecan tiene que ver con la entrada del pecado en el mundo por causa de Adán; tiene que ver con el hecho del pecado de Adán. ¿Pero en qué sentido?

Se sabe que la interpretación agustiniana del pecado original se basa en la siguiente traducción de 5,12c: «en el cual todos pecaron», es decir, en Adán. Ello quiere decir que Adán asumió el pecado de todos, que su pecado se transmite a todos como una herencia maldita. Esta traducción, que se apoya en el texto latino de la Biblia (*in quo omnes peccaverunt*), no se puede mantener. Actualmente se ha impuesto la traducción «porque todos pecaron». Con todo, de ese modo la problemática del v. 12 es todavía mayor, pues el versículo presenta de hecho sucesivamente la idea de dependencia y la de responsabilidad. ¿Se debe hablar de dos causalidades —el pecado de Adán y el pecado de cada individuo— en relación con la situación de no salvación en que se halla el hombre? Hay interpretaciones que acentúan la idea de dependencia y relegan 5,12c —H. Lietzmann

57. Käsemann, *Röm*, p. 137, considera justamente que la objetividad es un elemento característico de la mitología.

considera que la de dependencia es una idea concomitante y, más que ayudar, entorpece la argumentación[58]—; otras, por el contrario, subrayan la responsabilidad histórica frente a una necesidad dependiente, pues consideran que la especulación sobre Adán es una construcción intelectual asumida por Pablo[59]. Hay además otras posturas intermedias[60].

Para Pablo era importante presentar a Adán como caudillo de la humanidad del pecado y de la muerte, pues, en el marco del paralelismo Adán-Cristo desarrollado en Rom 5,12ss., debía evidenciarse que Cristo era el caudillo de la nueva humanidad de la vida y de la gracia. La desobediencia de uno se opone a la obediencia del otro. Sin embargo, Pablo señala que la grandeza de la acción de Cristo hace imposible una comparación: «Pero con el don no sucede como con el delito» (5,15). Cuando el poder del pecado mostró su señorío en la falta de Adán, se puso en marcha una dimensión que iba a alcanzar a la situación «histórica» y se manifestaron además las condiciones en que transcurriría la existencia humana carente de salvación. Pese al peligro, el Apóstol se preocupa por señalar que a los hombres no se les había arrebatado la libertad de pecar. Con todo, en cuanto descendiente de su primer padre, cada cual se encuentra en una red de culpa y pecado, que atrae e impulsa continuamente a la vía del pecado. La experiencia, tal y como Pablo la presenta, enseña que todos sucumben al pecado. Si se quiere traducir esta experiencia en nuestro lenguaje moderno, tal vez se podría decir que las estructuras del mundo, tal y como el hombre las establece, son pecaminosas e impulsan irresistiblemente al pecado. Sin embargo, esta expresión supondría de hecho un juicio demasiado superficial. «Por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores» (5,19). El pecado no reina fuera del hombre, de tal modo que su interior sea respetado. El pecado ha obtenido la soberanía sobre el hombre[61].

Éste es el tema central de Rom 7,7-25, donde se describe el po-

58. Sobre la discusión cf. Kuss, *Röm*, p. 230.

59. Por ejemplo, Brandenburger, *Adam und Christus*, pp. 168-180.

60. Lyonnet, en *Bib* 36 (1955), pp. 436-456, pretende ver en ἐφ' ᾧ una condición, que ya se ha cumplido. Autores más antiguos intercalan la alusión a Adán: «porque —en Adán— todos pecaron». Cf. Kuss, *Röm*, p. 230. Ninguna de estas posturas resulta convincente.

61. Muchos han sido los intentos para responder a la pregunta sobre la posible dependencia de estas ideas de Pablo en el marco de la historia de las religiones. Sin embargo, dicha pregunta sigue sin obtener una respuesta clara. Se puede afirmar que esas ideas son paulinas, pero que el Apóstol asumió y reelaboró diversas concepciones del medio ambiente. Entre ellas se puede evocar la especulación gnóstica sobre el hombre originario; las concepciones apocalípticas sobre Adán tal y como se reflejan en 4 Esd 7,116-120; ApBarSir 54,15; la doctrina apocalíptica de los dos eones, que opone rudamente el eón del pecado al eón del señorío divino. Sin embargo, en todos estos casos se pueden constatar diferencias no pequeñas con Pablo. Sobre el debate, cf. Käsemann, *Röm*, pp. 134-136, que contempla además la

der del pecado desde la perspectiva del yo. Este «yo» no hay que entenderlo biográficamente, sino que se refiere al hombre no redimido, que se encuentra «bajo la sombra de Adán»; posiblemente se ha escogido para poner de relieve de forma impresionante el estado de perdición del individuo. Por otra parte, en analogía con 1,18ss. y 5,12ss., a esa descripción hay que atribuirle un significado universal y no reducirla al hombre judío. Se perciben reminiscencias claras de la historia de Adán (por ejemplo, en 7,10). La ausencia de toda esperanza en la situación del hombre no redimido culmina en la tensión entre querer y hacer: «Querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero» (7,18s.). De lo cual se saca la siguiente conclusión: «Y si hago lo que no quiero, no soy yo quien lo obra, sino el pecado que habita en mí» (7,20). Resulta difícil estar de acuerdo con esta descripción de la situación sin salida. ¿Dónde podría observarse en efecto esta absoluta debilidad de la voluntad? A ello se añade que se considera un fenómeno general.

Si se quiere entender algo el texto, conviene hacer dos cosas: por una parte, no debe interpretarse como una especie de análisis psicológico. Quien lo entienda así, tendría que oponerse a él con vehemencia[62]. En definitiva, no se puede negar efectivamente que incluso personas no creyentes realizan (moralmente) lo que es bueno. Además, a Pablo no se le hubiera pasado nunca por la cabeza negar esto. Por otra parte, conviene tener aquí muy en cuenta que la descripción de la situación del hombre no redimido se realiza desde la perspectiva de la fe. Se hacen valer módulos objetivos. También aquí tiene su papel el trasfondo de lo mitológico, que se manifiesta en el poder del pecado. Subjetivamente, la persona desea lo bueno. Y sin embargo esto no se traduce objetivamente. Por ello, en su buena voluntad, su actuación se produce siempre en el lugar equivocado[63]. La persona está «en la carne» (7,18); y, como se ha visto, ello significa que está envuelta en las redes del mundo. Envuelta en esas redes, la persona considera como valores definitivos cosas que no lo son. De tal situación tiene que ser liberada —éste es el grito de 7,24—; y esa liberación se ordena al amor.

especulación sobre la sabiduría; Wilckens, *Röm I*, pp. 308-314; Schmithals, *Röm*, pp. 171s.; Brandenburger, *Adam und Christus*, esp. pp. 68-157.

62. Käsemann, *Röm*, p. 191: «pese a que no se puede pasar por alto el tono de lamento que respira el texto, si (Pablo) lo hubiera escrito pensando en la falta de fuerza de voluntad, tendríamos que oponernos a él enérgicamente en nombre del ser humano».

63. Schmithals, *Röm*, p. 243, remite al ejemplo del homicida, ofrecido por Lutero; buscando la vida, el homicida se la quita, sin que sea posible convencerlo de lo absurdo de su comportamiento.

La situación se eleva a la condición de aporía, pues el hombre no redimido es incapaz de percibir su estado. Ésta es la razón por la que se ha pensado una y otra vez que el texto habla del creyente, no del hombre que no sido redimido aún[64]. Sin embargo, tal posición no parece correcta. Lo que ocurre es más bien que el cristiano enjuicia el pasado (su pasado) de no redimido. Tampoco ayudaría demasiado la pretensión de presentar al no redimido cuál es su situación. Sólo cuando se ha dado el salto es posible contemplar la situación. El punto hermenéutico de la interpretación es la fe, tal y como Pablo la concibe.

El último poder de destrucción es la *muerte*. Ya la hemos encontrado acompañando al pecado, con el cual entró en el mundo (Rom 5,12). Pero también se puede presentar como consecuencia del pecado, bien porque el pecado se sirve de la muerte, bien porque la muerte se sirve del pecado: «el pecado reinó en la muerte» (Rom 5,21) y «el aguijón de la muerte es el pecado» (1 Cor 15,56). La asociación ya revela de suyo que algo se esconde tras ella; y lo primero es que la muerte no es para Pablo un simple fenómeno natural. Con lo cual, vuelve a mostrar su dependencia frente a la historia del paraíso. Sin embargo, más allá de todo ello, tanto la muerte como el pecado se han convertido en poderes de dominio, que han erigido su señorío sobre los hombres.

Se unen dos concepciones: según una de ellas, la condición mortal del hombre se halla fundada en su constitución: «El primer hombre es de la tierra» (1 Cor 15,47), ha sido formado del polvo. Según la otra, la muerte cayó sobre la humanidad como consecuencia de la desobediencia de Adán. «En Adán mueren todos» (15,22), por él alcanzó la muerte a todos los hombres (Rom 5,12). La diferencia entre ambas concepciones, materialmente condicionada por depender de dos concepciones previas distintas, no se puede eliminar concibiendo la muerte introducida por Adán como una muerte eterna, y relegando el tratamiento de la muerte corporal[65]. Pablo no se aleja tanto del terreno bíblico. Sin embargo, es más importante la dimensión teológica, según la cual la muerte eterna se apodera del hombre, siendo la muerte física un signo de aquélla, que es de hecho la muerte verdadera.

64. Con esta línea de interpretación, que se remonta a Lutero, se relaciona el problema crítico de 7,25b.

65. Silenciado por Brandenburger, *Adam und Christus*, pp. 167s., pero no con la intención de eliminar las diferencias entre 1 Cor 15 y Rom 5.

Así, pues, la muerte está presente no sólo como el destino de muerte física, del que todos son conscientes, sino también en el sentido espiritual de vida errada, alejada de Dios. Cuando se vive una vida desorientada se puede producir frutos de muerte (cf. Rom 7,5; 6,21); del mismo modo, las tendencias de la carne son muerte (8,6). Quien sucumbe a una falsa valoración de las circunstancias terrenas de la «aflicción del mundo», corre el mismo peligro (2 Cor 7,10). El que vive «según la carne», morirá (Rom 8,13). Para quien se cierra al mensaje —y Pablo asume en este contexto la imagen de una entrada triunfal—, el mensaje se convierte en un «olor de muerte para la muerte» (2 Cor 2,16); es decir, tal persona permanece en la muerte. En el lenguaje bíblico, la experiencia inevitable de la muerte se considera claramente como algo muy apropiado para mover al hombre a reflexionar sobre su situación existencial, pues dicha experiencia se deja sentir como mínimo a la larga. Esa misma idea se nos presenta en otros terrenos de la teología neotestamentaria. Un problema especial lo constituye la caracterización del antiguo orden salvífico de Moisés como «diaconía de muerte» (2 Cor 3,7). Esto nos introduce ya en el apartado siguiente.

Bibliografía

W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus*, UNT 17, Leipzig, 1929; R. Bultmann, *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus*, Giessen, 1932; S. Lyonnet, «Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom 5,12 et l'exégèse des pères grecs»: *Bib* 36 (1955), pp. 436-456; G. Bornkamm, «Sünde, Gesetz und Tod. Exegetische Studie zu Röm 7», en *Das Ende des Gesetzes*, BEvTh 16, München, 1958, pp. 51-69; A. Sand, *Der Begriff Fleisch in den paulinischen Hauptbriefen*, BU 2, Regensburg, 1967; J. Blank, «Der gespaltene Mensch. Zur Exegese von Röm 7,7-25»: *BiLe* 9 (1968), pp. 10-20; E. Brandenburger, *Fleisch und Geist*, WUANT 29, Neukirchen, 1968; K. Kertelge, «Exegetische Überlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologie nach Röm 7»: *ZNW* 62 (1971), pp. 105-114; R. Schnackenburg, «Römer 7 im Zusammenhang des Römerbriefes», en *Jesus und Paulus*, Festschrift W. G. Kümmel, Göttingen, 1975, pp. 283-300; G. Röhser, *Metaphorik und Personification der Sünde*, Tübingen, 1987; J. M. Díaz-Rodelas, *Pablo y la Ley. Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la Ley*, Estella, 1994.

5. *El hombre bajo la Ley*

Para el judío Pablo, la ley de Moisés era el centro de la vida y de la actividad religiosa. En cierto sentido, lo siguió siendo para él, ya teólogo cristiano, pese a que ahora consideraba la Ley desde otra perspectiva. En su confrontación con judíos y judeo-cristianos, en la

que Pablo defiende su Evangelio «libre de la Ley», ésta aparece una y otra vez en el punto de mira de su pensamiento y de su argumentación. Aunque en esa confrontación se escuchan a veces tonos apasionados; aunque se percibe cierta tensión entre unas afirmaciones y otras, hasta el punto de que se tiene a veces la impresión de que se trata de afirmaciones realmente contradictorias; aunque en su discurso se suceden palabras duras y otras más suaves, todo esto no se entendería si no se considera sobre el telón de fondo de su pasado judío, de su trayectoria personal.

Las cartas a los Gálatas y a los Romanos vuelven a ser también en este caso las que contienen las tomas de postura más importantes sobre la Ley. En este sentido, llama la atención que el juicio de Pablo sobre la Ley en la carta a los Gálatas es con toda evidencia más duro que en la carta a los Romanos. Se ha hablado de una evolución en el pensamiento paulino[66]. Además, muchos temas son simplemente enunciados en la carta a los Gálatas, mientras que en la carta a los Romanos son objeto de un desarrollo más extenso. Lógicamente hay que tener en cuenta que la carta a los Gálatas va dirigida a comunidades cristianas procedentes de la gentilidad. Ciertos misioneros cristianos de tendencia judaizante, que se oponen al evangelio paulino libre de la Ley, intentan persuadir a esos cristianos de que acepten la Ley y la circuncisión, por considerar que eran relevantes en orden a la salvación.

A continuación vamos a presentar las posturas fundamentales de Pablo, teniendo en cuenta las diferencias que se observan entre ambas cartas.

La afirmación fundamental del Apóstol sobre la Ley tiene carácter negativo: «El hombre no se justifica por las obras de la Ley» (Gál 2,16). O dicho de otro modo: «Por las obras de la Ley no será justificada carne alguna (es decir, ningún hombre)» (Rom 3,20; cf. Gál 3,11; Rom 3,28). Las obras de la Ley son las obras exigidas por la Torá. El carácter categóricamente negativo de la frase muestra desde un principio que la concepción paulina de la Ley es polémica y que la correspondiente doctrina de la justificación es una doctrina polémica. Cristo ha abierto el único camino posible de salvación. El camino de la Ley ha sido cegado. Lo que Pablo afirma sobre la Ley puede entenderse sólo en este horizonte. Vale la pena observar que en la carta a los Gálatas Pablo abre sus explicaciones sobre la Ley con la citada constatación negativa. Con ello da a entender que para él no existe compromiso posible en esta cuestión. En la carta a los Romanos la constatación de 3,20 concluye la amplia demostración

66. Cf. Hübner, *Gesetz*; Schnelle, *Wandlungen*, pp. 49-76.

de que todos los hombres, judíos y gentiles, son pecadores y se hallan envueltos en el pecado. Lo cual significa que la Ley no puede ayudar al pecador y, puesto que todos se encuentran en la misma situación miserable, tampoco es capaz de salvarlo. En este contexto sería conveniente notar que el callejón sin salida constituido por la Ley lo es también para los gentiles: nadie será justificado. La problemática de la Ley va más allá de las fronteras del judaísmo.

Si se toma en serio la afirmación fundamental, hay que concluir que la Ley queda excluida como medio de salvación. Es verdad que Pablo dice en Rom 2,25 que la circuncisión aprovecha, cuando se practica la Ley. Sin embargo, de ahí no se puede concluir que el Apóstol considera que el camino de la Ley sea un camino de salvación *post Christum*. Pues añade que el transgresor (circuncidado) de la Ley se convierte por su transgresión en incircunciso, suponiendo con ello que la circuncisión (el judaísmo) transgrede la Ley[67]. Y cuando el Apóstol, recurriendo a una dialéctica muy audaz, opone el gentil que observa las exigencias justas de la Ley al judío que transgrede la Ley, no pretende dar a entender de ningún modo que para el gentil haya un camino hacia la salvación que pase por la Ley. Es decir, la verdadera circuncisión no es la que se practica en la carne, sino en el corazón, y se realiza en el Espíritu, no en la letra (2,28s.). La carne y la letra caracterizan el antiguo orden salvífico; el espíritu (divino), el nuevo. La justa exigencia de la Ley no pueden cumplirla los que viven según la carne; dicho cumplimiento sólo es posible por la fuerza del Espíritu, que es un don de Dios (8,4). En dicha afirmación se incluye la idea de que la justa exigencia de la Ley no se puede cumplir con las solas fuerzas personales del individuo, sino sólo con la ayuda de Dios.

¿Está, pues, la Ley en el ámbito de la no salvación? ¿Es un poder maligno? Pablo tuvo que hacer frente a esta acusación dura, que le hacían los judeocristianos. Él se esfuerza —en la carta a los Romanos— con todas sus posibilidades por rechazar esa acusación. Podía ser que tuviera que ver también con el hecho de que —en la carta a los Gálatas— había emitido juicios muy duros contra la Ley: «Porque todos los que viven de las obras de la Ley están bajo maldición» (3,10); o esta otra frase: «Si de hecho se nos hubiera otorgado una

67. Cf. sobre ello la interesante controversia entre U. Wilckens y J. Blank, aparecida en *EKK V1* (Zürich, 1969) bajo el título «Por obras de ley nadie será justificado». En dicha controversia hay que preferir la interpretación crítica frente a la Ley adoptada por Blanck. Ciertamente, la interpretación crítica de la Ley hecha por el Apóstol no deja de resultar incómoda después de dos mil años de cristianismo y sobre todo después de Auschwitz. Sin embargo, quien quiera criticar hoy a Pablo debe practicar una crítica teológica objetiva. En mi opinión, si lo que se quiere es interpretar el texto, no es posible dulcificar su concepción. Con todo, habrá que decir algo sobre la importancia de Israel.

ley capaz de vivificar, en ese caso la justicia vendría de la Ley» (3,21); y hay que añadir mentalmente: pero no es ése el caso.

Pese a que la Ley queda excluida como medio de salvación, en la carta a los Romanos el Apóstol llega a calificarla de santa (8,12), buena (8,14) e incluso de espiritual (8,14); lo cual resulta muy difícil de encajar con la dureza de la carta a los Gálatas. Con todo, tras enumerar los frutos del Espíritu: amor, alegría, paz, etc., se afirma en esta última carta que la Ley no se opone a todo esto (5,23). Quien transgrede la Ley ofende a Dios (Rom 2,23). La bondad cualitativa de la Ley parece consistir en dos cosas. Por una parte, a través de la Ley se conoce cuál es la voluntad de Dios. Según Rom 2,17-20, el privilegio del judío frente al gentil consiste en cualquier caso en que, adoctrinado por la Ley, aquél conoce la voluntad, posee en la Ley la μόρφωσις (encarnación, forma[68]) del conocimiento y de la verdad. Por otra, la Ley (junto con los profetas) da testimonio de la salvación acontecida en Cristo. No porque la Ley contuviera dicha salvación, sino porque la anunciaba (3,21)[69].

Pero lo cierto es que a la Ley se le atribuyen sobre todo funciones negativas. La amplitud de esa visión se revela cuando se perciben las muchas oposiciones que se establecen al explicar el problema de la Ley. Los dones de la salvación aparecen una y otra vez en oposición a la Ley; y ello de tal modo que, a través de dicha oposición, se acentúa la deficiencia, la insuficiencia de esta última, creando la impresión de que la Ley priva a los hombres de esos dones. La justicia de Dios (3,21), la fe (2,16), la gracia (Rom 6,14s.), la vida (Gál 3,21), el Espíritu de Dios (3,2) están del otro lado de la Ley.

La oposición se establece ante todo entre la Ley y las promesas. La Ley está relacionada con Moisés (Gál 3,19); la promesa lo está con Abrahán, el padre del pueblo judío (Rom 4,1). La promesa se muestra opuesta a la Ley incluso en el mismo hecho de que aquélla es mucho más antigua que ésta; de acuerdo con una tradición exegética del judaísmo contemporáneo, la promulgación de la Ley tuvo lugar 430 años después de la promesa (Gál 3,17). La promesa hecha a Abrahán incluía una descendencia, que sería más numerosa que las estrellas del cielo, y —unida a esa promesa— una bendición para todos los pueblos. Abrahán tenía que ser heredero del mundo, según la formulación de Rom 4,13, cuyos contenidos, coincide con

68. Se discute cuál sea el sentido exacto de este término. Bauer-Aland, *Wörterbuch*, *ad loc.*, consideran posible el sentido de «libro de la Ley».

69. La «Ley» también puede designar a veces toda la Escritura. Así ocurre en 1 Cor 14,21, donde refiriéndose a la Ley se cita Is 28,11. La discutidísima afirmación de Rom 3,31b —«Nosotros consolidamos la Ley»— se podría interpretar como una referencia al testimonio de la Escritura.

Jub 19,21; 22,14; 32,19 (cf. Eclo 44,21). Así, pues, Abrahán es para Pablo algo más que el padre del pueblo judío; es decir, es padre de todos los creyentes (Rom 4,1-12) y, en esa dimensión universal, se halla ordenado a la salvación mesiánica, de clara orientación universalista. El Mesías Jesús es hijo de Abrahán; y siguiendo la exégesis rabínica de la Escritura el Apóstol puede decir incluso que la promesa universal se cumpliría, en definitiva, en la «descendencia de Abrahán» (Gál 3,16; cf. Gén 22,17s.; 18,18).

Así, pues, el arco universal de la salvación, fundado en la promesa, va directamente desde Abrahán a Jesucristo; es lógico que se considere a la Ley como un factor tangencial e incluso como un estorbo. La Ley «se introdujo en medio» (Rom 5,20: παρεισῆλθεν), fue «añadida» (Gál 3,19: προσετέθη). Y en este sentido desempeña una función tangencial.

La inferioridad de la promulgación de la Ley se manifiesta —también en este punto sólo en la carta a los Gálatas— en que fue promulgada «por ángeles y con la intervención de un mediador» (3,19); es decir, no lo fue directamente por Dios. Al hacer esta afirmación, Pablo no está aún pensando en la intervención de demonios, como hará más tarde Cerinto; con todo, establece una separación entre la Ley y Dios. La mediación de Moisés, que no recibió la Ley del mismo Dios, sino de ángeles, queda prácticamente reducida a la de un intermediario[70], que incluso tuvo que tratar con un grupo de ángeles[71].

Pero su función activa la adquiere la Ley en su cooperación con el pecado. O dicho de otro modo: cuando el poder del pecado se aprovecha de la Ley para alcanzar sus objetivos, se manifiesta el papel de la Ley. Con ello tocamos la que, en opinión de Pablo, es probablemente la función más significativa de la Ley. En ella vamos a detenernos un momento.

La relación entre el pecado y la Ley puede resumirse en la frase «Pues por la Ley sólo (se obtiene) el conocimiento del pecado» (Rom 3,20; cf. 7,7a). Se tiene la impresión de que el texto establece una relación racional entre pecado y Ley. Sin embargo, la frase tiene carácter de sentencia concentrada, y en cuanto tal puede ser mal entendida. ¿Querrá decir que sin la Ley no habría pecado y que, en ese caso, el mundo se hallaría en una situación de inocencia? Éste no

70. Cf. Schlier, *Gal*, p. 161. En la expresión ἐν χειρὶ μεσίτου conviene observar la ausencia del artículo. Textos paralelos de la historia de las religiones pueden encontrarse también en Schlier, *Gal*, pp. 156-161. Sobre la opinión de Cerinto, cf. Epifanio, *Haer*, 28,1,3; 28,2,1.

71. Así se comprende la observación singular de Gál 3,20 de que un μεσίτης no es necesario cuando quien trata es una sola persona.

puede ser el sentido de la afirmación. El Apóstol no afirma nunca que sin la Ley no habría pecado; sí afirma que sin la Ley el pecado está muerto (Rom 7,8). La Ley es, pues, la virulencia, la «potencia del pecado» (1 Cor 15,56). El conocimiento del pecado provocado por la Ley no debe entenderse en sentido racional, sino que tiene una significación más profunda. Según el concepto bíblico correspondiente, el conocimiento que Pablo contempla en el texto citado afecta al hombre entero, lo afecta plenamente y hace que experimente las consecuencias del pecado.

En la misma línea se orienta la constatación de que la Ley se añadió en orden a las transgresiones (3,19) o que donde no hay Ley tampoco habría pecado y que, por ello, la Ley provoca ira (Rom 4,15). Vale la pena notar la proposición final, que sin duda pretende aludir a una intención divina. Si el pecado, que estaba presente en el mundo desde Adán, no se imputaba antes de la llegada de la Ley (5,13), esto significa que la Ley hizo posible la transgresión formal de la voluntad divina revelada.

El conocimiento del pecado producido por la Ley desvela el estado de perdición en que el hombre se encuentra. Explicar esto constituye el objetivo del pasaje de Rom 7,7-12[72], un texto del que ya hemos dicho que contempla al hombre «bajo la sombra de Adán». Que el pasaje tiene que ver con la historia del paraíso lo revela ya en el mismo hecho de que no se habla de Ley sino de precepto: «Mas el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, suscitó en mí toda suerte de concupiscencias» (7,8). El pecado revivió cuando llegó el precepto. Y el precepto, que estaba pensado para proteger la vida, me causó la muerte. El pecado tomó el precepto como una ocasión propicia para engañarme y matarme (cf. 7,9-11). Se puede incluso llegar más lejos y ver en el texto un reflejo de la prohibición hecha a Adán en el paraíso de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Si comía del árbol moriría. Adán fue engañado por la serpiente, que le había asegurado que no moriría, y que, en caso de que comiera, se le abrirían los ojos y sería como Dios (cf. Gén 2,16s.; 3,4s.)[73]. Mediante estas referencias, el Apóstol logra ampliar el horizonte de la Ley (y del pecado), otorgándole una dimensión humano-universal, como había hecho en 5,12-21; de este modo pone en el centro de su discurso el estado de perdición de la humanidad. El precepto/ley, del que se sirvió el pecado, le produjo la muerte al hombre engañado.

72. Schmithals, *Röm*, p. 220, ha puesto de relieve el paralelismo entre 7,7-12 y 7,13-16.

73. El texto no se puede aplicar al niño judío, que vive en la inocencia hasta que aprende la Ley. Esta interpretación es ampliamente rechazada por los comentaristas.

Éste no sólo perdió la vida, sino que, después de la transgresión, quedó completamente desorientado. El deseo, sobre el cual dice la Ley: «No desearás» (7,7; cf. Éx 20,17; Dt 5,18), y que fue experimentado y conocido por el hombre, tiene que interpretarse básicamente como separación de Dios, como vuelta sobre sí mismo[74]. En su actuación devastadora a través del precepto, el pecado se manifestó así como «pecado más allá de toda medida» (Rom 7,13).

La situación de perdición que se ha producido por medio de la Ley se describe en la carta a los Gálatas como ausencia de libertad, encarcelamiento y maldición. «Porque todos los que viven de las obras de la Ley están bajo maldición» (3,10). Antes de que llegara la Ley, estábamos guardados y encerrados (3,23). El «estar-bajo-la-Ley» (ὑπὸ νόμον) es ya de suyo expresión del estado de opresión. Una imagen muy llamativa para los contemporáneos de Pablo es la del pedagogo o el ayo (3,24). Lo mismo que éste —una figura poco estimada por los jóvenes— tenía que castigar y obligar, también la Ley nos mantenía encerrados en los pecados. Pero a la imagen del pedagogo no se le puede negar una función positiva, bien sea porque la Ley educa para el bien, o bien porque tenía que conducir a Cristo. Pero Cristo sustituyó al ayo y otorgó la libertad[75]. De la liberación de la Ley por Jesucristo habla también Rom 7,1-6, un texto donde se usa la imagen del matrimonio. En ella, la situación de la esposa es contemplada negativamente como sumisión al marido. Liberada del yugo de la Ley, la persona, unida a Cristo, obtiene la libertad del Espíritu. Esas referencias a Cristo y a la libertad obtenida por él muestran una vez más la perspectiva desde la cual se enjuicia la Ley[76].

La Ley se dirige a los de la Ley (Rom 3,19). Pablo subraya repetidamente que de lo que se trata es de cumplir la Ley (2,13; 10,4). Esta constatación no pretende animar al cumplimiento de la Ley. En último término tiene algo de amenaza. Dicho aspecto se muestra con mayor claridad si observamos que el cumplimiento no sólo afecta completamente al hombre, sino que significa además que hay que cumplir la Ley en su totalidad, sin ninguna excepción. Uno «está obligado a cumplir toda la Ley» (Gál 5,3). Pero precisamente esto trae consigo la maldición. Cuando el Apóstol afirma: «Maldito todo

74. Cf. Schlier, *Röm*, p. 221.

75. Gál 3,24: παιδαγωγός [...] εἰς Χριστὸν debe resolverse en el sentido de hasta la llegada de Cristo. Cf. v. 23: Antes de que llegara la fe...

76. Frente a las tensiones que presentan las afirmaciones paulinas, Hübner, *Gesetz*, pp. 31s., distingue (en la carta a los Gálatas) tres intenciones de la Ley, que pretende referir a tres sujetos distintos: los ángeles tenían una intención maligna en relación con la Ley, pero Dios la habría eliminado con su finalidad buena. Por último, la Ley misma tendría una intención propia, inmanente. Frente a tales complicaciones cabría preguntarse si no será preferible dejar las tensiones como están.

el que no se mantenga en la práctica de todos los preceptos escritos en el libro de la Ley» (3,10), parte de que no hay nadie que cumpla así la Ley: «Pues ni siquiera los circuncisos cumplen la Ley» (6,13). El problema de base en esta afirmación no es que la Ley no se pueda cumplir. También en el judaísmo se discutía sobre ello. La opinión más corriente era que la Ley se puede cumplir, aun cuando en casos particulares se produzcan transgresiones[77]. Ciertamente a esta maldición, que va unida al cumplimiento de la Ley, se opone mentalmente la fe que justifica. Sin embargo, no es conveniente entender la argumentación en un sentido meramente cuantitativo, es decir, como si cualquier transgresión de la Ley en un punto concreto atrajera ya la maldición. Lo que se quiere subrayar es el ποιεῖν, el cumplimiento en cuanto tal. El cumplidor de la Ley es alguien que, al cumplirla, cree poder ganarse él mismo la salvación; es un ποιητής, que, pretendiendo estar vuelto hacia Dios, en último término se halla replegado sobre sí mismo y se esfuerza por realizar la propia justicia (cf. Rom 10,3)[78].

Así ve Pablo las cosas. Que en esta visión vuelve a traspasar las fronteras del judaísmo, considerando la vinculación a la Ley y la esclavitud que provoca como algo de carácter general, lo demuestra cuando sostiene que la recaída bajo la Ley, a la que se exponen los gálatas, es una recaída bajo «los elementos sin fuerza ni valor» (Gál 4,9 y 3). Es difícil determinar cuál es el significado preciso de la expresión los «elementos del mundo» (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) y qué concepciones mitológicas sobre poderes cósmico-astrales que gobiernan a los hombres se esconden tras ella; pero no hay duda de que en todo caso se contempla una vinculación intramundana a la Ley, que subyuga a quien se entrega a ella[79]. Y en el ámbito de este mundo no hay salvación posible, sino vinculaciones a la Ley, que empujan a un ποιεῖν amargo[80].

Cristo es el fin de la Ley (Rom 10,4). Tampoco esta frase puede entenderse en el sentido de una finalidad o de una plenitud. Lo que ha ocurrido es más bien que Cristo nos ha liberado (cf. Rom 7,6), nos ha librado de la Ley (Gál 4,5); nos ha librado de la maldición de

77. Cf. Blank, *EKK* V/1 (1969), p. 89. En Gál 3,10 Pablo invoca Dt 27,26, pero interpreta el texto en un sentido mucho más amplio.

78. También Flp 3 se orienta en esta dirección. Considerando su pasado judío, Pablo se ve a sí mismo como «intachable en cuanto a la justicia de la Ley».

79. Sobre esta expresión existe una bibliografía abundantísima: cf. A. Lumpe, *RAC* IV, pp. 1073-1100; G. Delling, *ThWNT* VII, pp. 670-687.

80. La palabra νόμος puede significar también en Pablo «ordenamiento», «conformidad». Cf. Rom 3,27; 7,21-23; 8,2. Hübner, *Gesetz*, pp. 125, considera que νόμος significa Ley también en esos casos, y contempla la Ley desde la perspectiva que la determina, la de las obras o la de la fe.

la Ley (3,13). La nueva situación está «marcada» por la «Ley de Cristo», que se cumple cuando unos llevan las cargas de los otros (6,2). El amor es la plenitud de la Ley (Rom 13,10). Ello no significa que se haya otorgado una nueva Ley, sino que se alude al Espíritu, cuya esencia es el amor. «Si sois conducidos por el Espíritu, no estáis bajo la Ley» (Gál 5,18).

Aunque el Apóstol mantiene su tesis fundamental de que por obras de Ley nadie se justifica, comparando la carta a los Gálatas con la carta a los Romanos se constata un declive, una evolución. Las tensiones que existen entre ambas cartas son muy difíciles de resolver. La expresión más cruda de tales tensiones es tal vez la afirmación de que la Ley, el precepto, es santo, justo, bueno, espiritual (Rom 7,12 y 14), mientras que sobre quienes están bajo la Ley pesa una maldición (Gál 3,10). En la carta a los Romanos se abandona además la tesis de que fueron los ángeles los que otorgaron la Ley (Gál 3,19). La misma diferencia, conocida ya por los profetas, entre la circuncisión «carnal» y la circuncisión que se realiza en el corazón, descubre un juicio más matizado en relación con la circuncisión (Rom 2,25-28; cf. Gál 5,11s.)[81].

Las susodichas tensiones deben contemplarse teniendo en cuenta que la carta a los Gálatas es un escrito en el que Pablo se dirige apasionadamente a comunidades que los «judaizantes» intentan arrebatarle. Es posible que fuera sobre todo la preocupación por la ruptura en el seno del cristianismo primitivo la que le llevara más tarde a utilizar un lenguaje más moderado. Sin embargo, esto no se puede calificar de táctica. Pablo era un teólogo, cuya mayor preocupación era la verdad del Evangelio. Sin embargo, la Ley había marcado su vida durante mucho tiempo y de forma muy intensa; por ello siguió siendo alguien preocupado por la Ley. Esta dedicación a la Ley y esta prevención frente a ella se expresan de forma impresionante en la siguiente frase: «Yo por la Ley he muerto a la Ley» (Gál 2,19); una frase que, en su dialéctica, nos abre una ventana en el alma del Apóstol.

Bibliografía

F. Hahn, «Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief»: *ZNW* 67 (1976), pp. 29-63; H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus*, FRLANT 119, Göttingen, ²1980; P. Stuhlmacher, «Das Gesetz als Thema biblischer Theologie», en *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, Göttingen, 1981, pp. 136-

81. Sobre la idea de una evolución en Pablo, cf. Hübner, *Gesetz*, pp. 45-46; Schnelle, *Wandlungen*, pp. 49-76.

165; U. Wilckens, «Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnises»: *NTS* 28 (1982), pp. 154-190; R. Badenas, *Christ the End of the Law*, JSNT.SS 10, Sheffield, 1985; H. Räisänen, *Paul and the Law*, WUNT 29, Tübingen, ²1987; O. Hofius, *Paulusstudien*, Tübingen, 1989, pp. 50-120; F. Thielmann, *From Plight to Solution*, Leiden, 1989; N. T. Wright, *The Climax of Convenant*, Philadelphia, 1991; J. M. Díaz-Rodelas, *Pablo y la Ley. Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la Ley*, TM, Estella, 1994.

IV. LA SALVACIÓN REALIZADA POR DIOS

Dios ha realizado la salvación a través de Jesucristo. Las perspectivas de salvación y ausencia de salvación se condicionan mutuamente. Ello quiere decir que la magnitud de la ausencia de salvación sólo puede percibirse desde la perspectiva de la salvación. Dios realizó la salvación concretamente en la muerte y resurrección de Jesús. Pablo habla de ello asumiendo las correspondientes fórmulas breves de fe (cf. *supra* II.1 y 2). La muerte y la resurrección de Cristo tienen que ver siempre con el hombre y su salvación; esto se ha visto ya al explicar esas fórmulas de fe, en las que se puede afirmar que Cristo murió «por nosotros», «por nuestros pecados». Las posibilidades que tiene el Apóstol para hacer comprender lo que significa la actuación salvífica de Dios son muchas. A continuación expondremos algo más ampliamente las más importantes.

1. *La justificación*

La afirmación de que Dios declara justos a los hombres puede parecer abstracta para el mundo actual. Sin embargo, el Apóstol logra transmitir con ella toda la fuerza de la actuación salvífica. Así lo percibieron al menos los destinatarios directos de sus cartas; y nosotros tenemos que buscar el modo de captar esa fuerza. Muchas interpretaciones modernas se quedan en la pura abstracción. Pablo mismo luchó intensamente con esta cuestión, hasta que, en las cartas a los Gálatas y a los Romanos, llegó a convertirse en la afirmación central de su concepción sobre la «salvación». Su tesis fundamental es la siguiente: «Porque pensamos que el hombre es justificado por fe, sin las obras de la ley» (Rom 3,28). La oposición fe y obras de la ley crea la impresión de que se trata de una tesis polémica. Ciertamente no tendría que olvidarse que también puede existir y existe de hecho la preocupación positiva en cuanto tal.

El desarrollo de esta concepción —que normalmente se denomina también doctrina paulina de la justificación— se puede perci-

bir analizando las cartas a los Corintios. Los términos temáticos son justicia y declarar justo (δικαιοσύνη, δικαιόω). Cuando Pablo afirma de sí mismo: «Cierto que mi conciencia nada me reprocha; pero no por eso quedo justificado» (1 Cor 4,4), está contemplando el juicio definitivo, con la esperanza de que en él el Señor lo declare justo. La justicia alcanza hasta el presente cuando se habla del servicio de los servidores, de las armas o de los frutos de la justicia (2 Cor 3,9; 11,15; 6,7; 9,10)[1]. Lo uno tiene que ver con la predicación del Evangelio; lo otro con la configuración cristiana de la existencia. En este ámbito, el hombre queda remitido a la ayuda de Dios, pues debe dejar que crezcan «los frutos de vuestra justicia». En relación con todas estas afirmaciones conviene observar que el discurso sobre la justicia no se une todavía a la antítesis fe y obras de la Ley.

Lo mismo cabe decir de 1 Cor 6,11: «Pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios». En una línea presumiblemente ascendente se describe un acontecimiento que ha tenido que ver con la comunidad. La forma temporal (aoristo) remite al bautismo. Se incluyen la invocación del Señor hecha durante la administración del bautismo y el Espíritu de Dios concedido en el sacramento. Que hayan sido justificados significa, por tanto, que se les han perdonados los pecados.

Esta visión, que difiere de la interpretación paulina posterior y en la que no se revela sentido forense alguno, se explica tal vez porque pertenece a la primera época. Pero es mejor suponer que se trata de una frase ya acuñada, que tiene que ver con el bautismo[2].

Una estructura triple muy parecida la encontramos en 1 Cor 1,30, un texto que, en analogía con lo dicho sobre el precedente, se podría calificar tal vez de pre-paulino: Jesucristo se habría hecho para nosotros «justicia y santificación y redención»; la única diferencia es que en este caso se usan sustantivos y la justicia encabeza la trilogía. La frase puede interpretarse en relación con la cruz. La analogía permite suponer también aquí la relación con lo que Cris-

1. 2 Cor 9,9: «Su justicia permanece eternamente» es una cita de Sal 111,9. 2 Cor 6,14: «¿Qué relación hay entre la justicia y la iniquidad?», pertenece posiblemente a un pequeño texto cristiano, pero no paulino, que fue interpolado en la redacción de 2 Cor. Cf. J. Gnilka, «2 Kor 6,14 - 7,1 im Lichte der Qumramschriften und der Zwölfpatriarchen-Testamente», en *Neutestamentliche Aufsätze*, Festschrift J. Schmid, Regensburg, 1963, pp. 86-99.

2. Kertelge, *Rechtfertigung*, pp. 244s., siguiendo a E. Lohse, habla de una frase de la instrucción cristiana para el bautismo. Schnelle, *Gerechtigkeit*, p. 39, que es una invocación bautismal. Debido a que 1 Cor 6,11 es una frase ya acuñada, no se deben sacar de ella conclusiones demasiados arriesgadas. Schlier, *Galater*, p. 90, amplía la conclusión a que hemos llegado aquí en el sentido de que se trata de una justificación sacramental.

to nos ha obtenido y de lo cual se nos ha hecho partícipes en el bautismo[3].

En el horizonte del bautismo se sitúa también 2 Cor 5,21: «A quien no conoció pecado, lo hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él». No es éste el sitio para decidir en qué medida se han introducido frases de la tradición en Cor 5,19-21. Nos podemos contentar con la afirmación de que el versículo que a nosotros nos interesa contiene terminología ya acuñada[4]. En este sentido es importante indicar que se trata de la primera vez en que aparece la expresión «justicia de Dios». Se nos habla de un intercambio paradójico. Los que realizan el intercambio son Cristo y nosotros; el objeto del intercambio son el pecado y la justicia de Dios. Quien actúa es Dios; Cristo es el mediador. Su identificación con el pecado, con sus efectos, con su maldición tuvo lugar en la muerte de cruz. No parece que se esté pensando en la preexistencia y el nacimiento humano, entendido como asunción de la «carne de pecado» (cf. Rom 8,3)[5]. Pero tras mencionar la muerte, no se habla de la resurrección sino de nuestra justificación. Al cargar sobre sí el pecado de todos, Cristo realizó una sustitución expiatoria. Ahora bien, el acontecimiento cristiano universal de salvación[6] no se queda en las nubes, sino que se concreta en relación con cada individuo, de tal modo que éste alcanza la comunión con Cristo: en él. Lo más natural es relacionarlo con el bautismo. «Que viniésemos a ser justicia de Dios en él» equivale a decir que hemos sido justificados por la comunión con Cristo, que se obtiene en el bautismo. Con todo, resulta llamativo que no se diga simplemente que se nos ha hecho justos en él. Es posible que el sustantivo «justicia» se haya impuesto como concepto correlativo de pecado. Se puede suponer que «justicia de Dios» es una expresión cristiana ya acuñada. En ella queda resaltado que Cristo es la justicia graciosa que Dios nos ha concedido.

Avanzamos algo más si podemos suponer que en Rom 3,24-26 el Apóstol ha incluido una frase de la tradición. Esto ocurre además en un lugar de la carta, que puede ser considerado como el más característico en relación con la doctrina de la justificación. El pasaje nos ofrece además la posibilidad de percibir con mayor claridad los elementos diferenciadores de la concepción paulina frente a la tradición. Aunque son muchos los intérpretes que se han mostrado

3. En este caso, Pablo habría incluido la trilogía en sus especulaciones sobre la sabiduría, marcadas por el signo de la cruz. Cf. Schnelle, *Gerechtigkeit*, pp. 44-46; Kuss, *Röm*, p. 125.

4. Sobre la discusión, cf. Schnelle, *Gerechtigkeit*, p. 48.

5. Cf. Windisch, 2 *Kor*, pp. 197s.; Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, p. 74.

6. La dimensión cósmica la acentúa Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, pp. 75-77.

favorables a la idea de una tradición subyacente, se discute mucho cuáles eran sus límites precisos. Siendo algo minimalistas, la propuesta siguiente se limita a un texto, que se puede considerar en buena medida como tradición o perteneciente a la tradición:

> Dios lo exhibió como instrumento de expiación (propiciación),
> en su propia sangre,
> para mostrar su justicia,
> habiendo pasado por alto los pecados (cometidos anteriormente)
> en (¿su?) paciencia[7].

La justicia de Dios, que es lo que a nosotros nos interesa, la determinan más en concreto dos elementos: la muerte expiatoria de Cristo y la remisión de los pecados. En ambos casos es Dios quien actúa. Y ello tiene gran importancia para la interpretación de la justicia. Pues si Dios tuviera que ver únicamente con la remisión de los pecados, su justicia habría que concebirla de hecho como una justicia que exige satisfacción[8]; además lo que se habría manifestado habría sido su ira, que sólo podría aplacarse mediante un sacrificio. Pero Dios mismo fue quien ofreció a Cristo como expiación, y lo mostró públicamente como tal. De este modo es Dios mismo quien, junto con Cristo, realiza la expiación. La imagen impresionante, que convierte en realidad permanente el acontecimiento de la cruz, recuerda la sede de la gracia. La justicia de Dios está muy cerca de su misericordia. Para los hombres se manifiesta como perdón de los pecados cometidos. La dimensión retrospectiva se daría incluso si no se mencionara expresamente[9]. También la paciencia de Dios mira al pasado.

Si ahondamos en la interpretación será preciso plantearse algunas preguntas: ¿A quién se dirige el perdón? ¿A todos los hombres o al pueblo del Antiguo Testamento, cuya alianza, violada por causa de los pecados, fue restablecida? Esta última opción podría abogar en favor de un origen judeo-cristiano de la tradición[10]. En ese caso la justicia de Dios estaría muy cerca de su fidelidad a la alianza. ¿O habrá que relacionar más en concreto la tradición con el bautismo? ¿Se

7. Además de lo extraña que resulta esta visión de las cosas, son criterios de tradición términos raros (ἱλαστήριον, αἷμα) y detalles estilísticos, sobre todo la repetición de ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ en el v. 26. No pocos intérpretes atribuyen la mayor parte del v. 24 a la tradición; la expresión «por fe» del v. 25 se considera casi unánimemente como un añadido paulino. Una panorámica de las distintas opiniones la ofrece Schmithals, *Röm*, pp. 120s., que llega a considerar paulina incluso la expresión «en la paciencia de Dios». ¿No podía haber terminado perfectamente la frase tradicional con la expresión «en su paciencia»?

8. Kuss, *Röm*, p. 160.

9. Schmithals, *Röm*, p. 121, considera que προγεγονότων es un añadido.

10. E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, FRLANT 64, Göttingen, 1955, p. 152: del judeo-cristianismo helenista.

utilizaba tal vez en la praxis bautismal? En ese caso, el perdón de los pecados concedido por Dios en la cruz de Jesús afecta al catecúmeno. Aunque se trata sólo de una hipótesis, apoyándonos en los otros textos ya considerados vamos a partir de esta última opción.

La imagen del ἱλαστήριον, que hemos traducido por «expiación», sería todavía más impactante si, de acuerdo con la traducción de Éx 25,17 y otros textos en los LXX, se refiriera a la tapa del arca de la alianza. Ésta se hallaba en el Santo de los Santos del templo, lugar en el que entraba el sumo sacerdote el día de la expiación, rociando la tapa con sangre siete veces como expiación (Lev 16,11-17). Si esta referencia fuera correcta, la imagen significaría además que la expiación de Cristo invalidó todos los anteriores ritos expiatorios. Con todo, se trata de una hipótesis incierta[11].

Pablo relaciona la «justicia de Dios» con la idea de revelación, la considera un acontecimiento de revelación. «Pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha revelado» (Rom 3,21). Lo cual significa algo más que la simple manifestación de su justicia, como afirmaba la tradición (3,25). La idea de revelación hay que entenderla en sentido estricto, es decir, como desvelamiento de algo que se había mantenido oculto hasta entonces y que, si no se hubiera revelado, sería absolutamente inaccesible para los hombres. ¿De qué habla Pablo? De la cruz, como la tradición. La cruz, en cuanto manifestación de la justicia divina, es, junto con la resurrección de Jesús de entre los muertos, la salvación universal realizada definitivamente por Dios. En cuanto tal, sólo puede percibirse y aceptarse desde la fe. Por ello continúa el texto: «... por la fe en Jesucristo» (3,22).

El acontecimiento de la muerte y de la resurrección son en este sentido un acontecimiento que marca época. El determinante temporal «ahora» señala el cambio de eones. El nuevo eón, que la apocalíptica esperaba para el mundo futuro, irrumpe ya en este tiempo. Por ello, el destino de los creyentes es vivir entre eones. El cambio de eones incluye el paso de la ley a la fe. Pues la expresión «sin ley» no significa únicamente «sin cumplir la ley», sino que supone además que la ley ha sido eliminada como medio de salvación. En perfecto acuerdo con ello se dice en 10,4: «Porque el fin de la ley es Cristo para justificación de todo creyente». La universalidad aquí implicada (cf. 3,22: «para todos los que creen») es tan propia de la visión paulina como la confrontación entre fe y ley. Pero ambos aspectos están estrechamente unidos. Pues la fe, que deja la ley tras

11. La palabra puede significar también «expiación»: 4 Mac 17,21s. En la traducción de Ez 43,14-20 en los LXX aparece otro significado.

de sí, abre el camino para todos y no se halla vinculada ya primariamente a un solo pueblo.

El Apóstol habla en 3,21 del acontecimiento pasado de la revelación en la cruz, cuya fuerza salvífica sigue actuando (perfecto pasivo: πεφανέρωται); en 1,16s. explica cómo acontece esa salvación en el presente: «Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego. Porque en él se revela la justicia de Dios de fe en fe». Según esto, la predicación del Evangelio es también acontecimiento de revelación, en el que se revela la justicia de Dios —accesible sólo al creyente—. El evangelio paulino, cuyos temas centrales son la muerte y la resurrección de Jesús (cf. 1 Cor 15,1-5), está en relación directa con la revelación de la justicia de Dios. También desde esta perspectiva se demuestra que la muerte y la resurrección de Jesús son objeto de esa revelación.

Si la salvación definitiva se nos ha revelado en la cruz y la resurrección de Jesús, ¿por qué razón recurre el Apóstol a la palabra «justicia», que marca su teología de forma tan especial? A esta pregunta se podría ofrecer una primera respuesta: porque la justicia de Dios tiene que ver con la justicia de los hombres. En último término, la elección del término sólo se entiende cuando pensamos que ser justo, recibir justicia o ser declarado «justo» constituía la meta del judío piadoso; y —más allá de toda confrontación— Pablo consideraba tan importante esa meta que le atribuyó un gran significado[12].

Así, pues, la idea tan compleja de la justicia de Dios tiene que ver con el juicio, como parece indicar el mismo término de justicia. En la cruz y la resurrección tiene lugar un juicio divino, que anticipa el juicio definitivo. Se trata de un juicio misericordioso, pues salvará a los hombres y no los castigará. Desde esta perspectiva, la justicia de Dios se sitúa en un terreno muy próximo al de su misericordia. Pues se declara justo al pecador, al malvado (Rom 4,5).

Por lo que toca a la cuestión tan discutida de cómo hay que determinar más precisamente la relación de la justicia de Dios, en cuanto justicia, con Dios mismo, conviene tener claro que se trata de la justicia propia de Dios. En definitiva, sólo esa justicia podría además manifestarse. Puesto que la justicia va dirigida a los hombres, se puede decir, hablando en términos gramaticales, que el *genitivus subjectivus* se aproxima al *genitivus auctoris*. Es lo que ocurre, por ejemplo, en Rom 3,22. Cuando el Apóstol habla de la justicia que el

12. Se discute si Pablo asume una terminología teológica ya acuñada en el judaísmo. Sobre el debate, cf. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, pp. 142-175; Schnelle, *Gerechtigkeit*, pp. 92-106. Parece aconsejable tratar el tema en los límites de los escritos de Pablo.

hombre recibe, formula las cosas de otro modo. Es lo que mostraremos.

Que el hecho de que Dios sea justo se manifiesta en su «justicia» lo expresa claramente 3,3-5. Su condición de justo no puede eliminarla la infidelidad y la desobediencia de los hombres, que, de acuerdo con el contexto, son sobre todo los judíos. Todo lo contrario, al final Dios aparecerá como el único veraz y los hombres como mentirosos. Dado que «justicia» se usa aquí en paralelismo con «fidelidad», la justicia de Dios puede entenderse en el sentido de su fidelidad a la alianza. Es éste un matiz que podemos suponer en muchos textos, pero que tampoco tendría que presentarse como exclusivo[13].

El individuo experimenta el hecho de que Dios se vuelva a él, experimenta la justicia de Dios, como una sentencia de gracia. Para expresar ese volverse de Dios al hombre, el Apóstol recurre preferentemente a dos formulaciones. En las dos se puede percibir el carácter forense, de sentencia judicial. Partiendo de la historia de Abrahán, se afirma unas veces que Dios la imputa a los hombres[14]. En otros casos se habla de un δικαιοῦν de Dios[15], un verbo que, en conformidad con el trasfondo forense, se debería traducir por «declarar justo» más que por «hacer justo». Hay que pensar en una justificación eficaz, creativa, que en cualquier caso significa algo más que el simple hecho de que Dios considere justos a los hombres[16]. La declaración divina de justicia supera también en este punto otros hechos semejantes en los procesos judiciales humanos, en los que de hecho sólo se produce la constatación de que se considera justa a una persona. Sin embargo, en el δικαιοῦν divino se trata de la justificación del pecador. Ambas formas de hablar, la de imputación y la de declaración de justicia, aparecen juntas en Rom 4,5: «En cambio, al que [...] cree en aquel que justifica al impío, su fe se le reputa como justicia». La fe es lo que se imputa; el creyente, aquel a quien Dios declara justo.

En un lenguaje plerofórico, Pablo llega a relacionar la justicia que recibe el hombre con la gracia (Rom 5,17: «reciben en abundancia la gracia y el don de la justicia») o con la vida: «Así también reinaría la gracia en virtud de la justicia para vida eterna» (5,21). La coordinación de los distintos conceptos no se explica sólo por tratarse de lenguaje plerofórico. En realidad el que ha sido declarado

13. Wilckens, *Röm*, *passim*, fuerza el aspecto de fidelidad a la Alianza.
14. Cf. Rom 4,5.6.11; Gál 3,6 y Gén 15,6 (LXX).
15. Cf. Rom 2,13; 3,24.26.28.30; 4,5; 5,1.9; 6,7; 8,30.33; Gál 2,16.17; 3,8.24.
16. Según Bultmann, *Theologie*, p. 273 (trad. cast.: *Teología*, p. 328), el hombre no tiene justicia por sí mismo, sino en el tribunal ante el que debe responder, en la sentencia que otro dictará sobre él.

justo está destinado a la vida divina permanente. Esta vida ya se halla presente en él (8,10). Con las palabras del profeta, se le asegura: «El justo por la fe, vivirá» (Rom 1,17; Gál 3,11; cf. Hab 2,4)[17]. Se manifiesta así una tensión[18]. Sin embargo, con estas afirmaciones se revela que el que ha sido declarado justo se ha convertido realmente en justo. La justicia otorgada a los hombres la denomina Pablo en Flp 3,9 «justicia *que viene de* Dios». Se trata evidentemente de una expresión abreviada, por cuanto que en ella la «justicia de Dios» no aparece directamente en primer plano[19].

La revelación de la justicia de Dios, que tuvo lugar en la cruz y la resurrección de Jesús, constituye una exigencia para el hombre. Se puede escapar a esta exigencia. Los judíos no se han sometido a la justicia de Dios, sino que buscan su propia justicia, que lógicamente procede de la ley (Rom 10,3). Sin embargo, también el que ha sido declarado justo permanece bajo la justicia como bajo un poder, que le exige y que ha ocupado el sitio del poder del pecado (6,18.20). Ser liberados para la justicia significa ser capacitados para hacer ahora lo que es justo. La implicación ética se descubre claramente cuando se exhorta a los cristianos a poner sus miembros (es decir, todas su capacidades) a disposición de Dios como «armas de justicia», lo mismo que antes los ofrecían al pecado como «armas de la injusticia» (6,13). La meta de todo ello es la santificación (6,19). En tales contextos se manifiesta la complejidad enorme del concepto de justicia. Unas veces aparece en primer término el poder misericordioso de la justicia de Dios, otras se contempla la justicia del hombre, que le ha sido otorgada, pero que también le obliga. Se nos ha hecho capaces de producir frutos plenos de justicia; pero eso mismo constituye también nuestra tarea. Y ello debe ocurrir para gloria y alabanza de Dios (Flp 1,11)[20].

La tensión entre lo que ya se ha recibido y la posibilidad de perderlo sigue existiendo. El que ha sido declarado justo debe acreditarse como tal. De ahí que en Gál 5,5 se contemple la justicia como un bien futuro: «... aguardamos la esperanza de la justicia». Con ello

17. Esta traducción debe preferirse a esta otra: «El justo vivirá por la fe».

18. Según Bultmann, *Theologie*, p. 271 (trad. cast.: *Teología*, p. 327), la justicia es el presupuesto para la recepción de la vida. Esta interpretación se queda corta. Resulta instructiva la comparación con Abrahán, cuyo cuerpo moribundo se vuelve vivo, fecundo al abrirse en la fe a la palabra de Dios (Rom 4,18s.). Esta donación de vida se hace transparente en relación con el que ha sido declarado justo.

19. Flp 3 se opone a adversarios de Pablo que pretenden introducir la circuncisión. El versículo entero dice: «Y ser hallado en él, no con la justicia mía, la que (viene) de la ley, sino la que viene por la fe de Cristo, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe».

20. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit*, p. 187, habla de la justicia de Dios como un poder y un don.

no se cuestiona la justicia ya otorgada, sino que se advierte frente a una falsa seguridad. El contexto indica que la acreditación debe realizarse mediante una fe que actúe por la caridad (5,6).

Que la justificación haya sido desvinculada de la ley y, además, que aquella justificación sea universal se considera prefigurado en Abrahán. El conflicto en torno a Abrahán es un conflicto en torno a la «justicia»[21]. Entender a Abrahán únicamente como «el padre (de Israel) según la carne» sería una limitación injustificada. Con su fe, Abrahán se mostró padre de todos los creyentes, tanto de los creyentes judíos como de los gentiles (Rom 4,1.11s.). Contemplando el caso de Abrahán se puede decir que la Escritura previó que Dios declara justos a los gentiles (Gál 3,8). Pues Abrahán poseía una promesa. En él tenían que ser bendecidos todos los pueblos (Gén 12,3). Llegaría a ser padre de muchos pueblos, heredero del mundo (Rom 4,13.17; cf. Gén 18,18; 22,18; Eclo 44,19-21; Jub 19,21). Con su fe hizo honor a la promesa (Rom 4,13). La universalidad de la justificación, que Pablo acentúa tanto, debe leerse en este marco «histórico-salvífico». Con ello vuelve a manifestarse la fidelidad a la alianza, ampliada universalmente[22].

Bibliografía

Käsemann, «Gottesgerechtigkeit bei Paulus», en *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen, 1964, pp. 181-193 (trad. cast.: *Ensayos exegéticos*, BEB 20, Salamanca, 1978, pp. 263-277); P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, FRLANT 87, Göttingen, 1965; K. Kertelge, *«Rechtfertigung» bei Paulus*, NTA 3, Münster, ²1971; D. O. Via, «Justification and Deliverance»: *SR* 1 (1971), pp. 204-212; F. Hahn, «Taufe und Rechtfertigung», en *Rechtfertigung*, FS E. Käsemann, Tübingen, 1976, pp. 95-124; Sanders, *Paulus*, pp. 451-474; U. Schnelle, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart*, Göttinger Theol. Arbeiten 24, Göttingen, ²1986; K. T. Kleinknecht, *Der leidende Gerechtfertigte*, WUNT II/13, Tübingen, ²1988; S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung*, FRLANT 147, Göttingen, 1989.

2. *La fe como vía de acceso a la justificación*

La fe no es tan sólo el único camino para la justificación, sino que además asegura el carácter gratuito de la salvación. Esto se explica en el ejemplo de la fe de Abrahán. Con expresión provocadora, se presenta al Patriarca en oposición a la ley. Mostró fe cuando Dios se fijó

21. Este conflicto continúa en el islam.

22. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit*, p. 192, habla del derecho de Dios, que le permite introducirse en la creación alejada de él. Esta idea es difícil de descubrir en las afirmaciones del Apóstol sobre la δικαιοσύνη.

en él e hizo una alianza con él. Todo dependió de Dios; Abrahán no tenía ningún mérito que reivindicar. De otro modo, se le habría contado como un salario debido. Pero, puesto que era culpable y no podía invocar nada más que su fe, Dios pudo volverse hacia él[23]. En este sentido se dice de Abrahán que creyó en Dios y se le reputó como justicia (LXX Gén 15,6; Rom 4,1-5). La fe aparece aquí como la actitud del hombre frente a Dios; una actitud conforme a la alianza.

Con todo, Pablo llega más lejos, presentando la fe de Abrahán como una fe cristiana. Sólo teniendo en cuenta este aspecto se comprende la importancia de la afirmación de que Abrahán es el padre de todos los que creen (en Cristo). Y sólo así es posible, además, determinar la estructura de la fe. El punto de partida es la situación en la que se encontraba Abrahán cuando Dios le propuso sellar una alianza y le hizo la promesa de ser padre de muchos pueblos. Las circunstancias naturales se oponían claramente a la promesa. Abrahán tenía cien años y el seno de Sara se había secado. Por esta razón, la fe de Abrahán fue una fe en Dios, «que da vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean»; una fe «que esperó contra toda esperanza»; un abandonarse en la palabra de Dios, confiando que cumplirá lo prometido; un no-volverse-débil por la duda, sino un volverse-fuerte por la fe y la gloria-dada-a-Dios. Se manifiesta así el paralelismo con la fe cristiana, que cree en aquel que «resucitó de entre los muertos a nuestro Señor Jesucristo» (Rom 4,16-24). Esta fe tiene que ver además con la fe de Abrahán en el sentido de que también ella —como la de la Abrahán— se imputa como justicia, apareciendo así como un comportamiento conforme a la Alianza[24].

A la nueva actuación salvífica de Dios en la cruz y la resurrección de Jesús corresponde la fe en cuanto actitud adecuada a la Alianza. El ejemplo de Abrahán evidenció que la fe pretende determinar, abrazar, transformar la vida del hombre; por ello la fe está además llena de contenidos. De ahí que pueda anunciarse (Gál 1,23), y que exista una armonía tanto en el anuncio como en la fe (1 Cor 15,11). El contenido de la fe se puede expresar en síntesis apretada: fe en Cristo Jesús (Gál 2,16; cf. Flp 1,29) o en el Hijo de Dios, «que me amó y se entregó por mí». Cuando Pablo habla en este contexto de vivir en la fe (Gál 2,20), se evidencia una vez más que no basta el asentimiento interno, intelectual, sino que en la fe se halla implicada toda la realidad de la existencia humana. Vivir en la fe significa: mantener la condición de justificado hasta el final, de modo que

23. Barth, *Röm*, p. 123, considera que Abrahán era un beduino nómada.
24. Gén 15,6 atraviesa como un *cantus firmus* todo Rom 4: vv. 3.5.9.10.11.22-24.

podamos alcanzar un día la esperanza de la justicia (Gál 5,5). Mediante la fe se mantiene la condición de justificado y sigue manifestando la eficacia del poder salvífico de Dios.

Si el Evangelio es la fuerza en la que se revela la justicia de Dios (Rom 1,17), es preciso anunciar continuamente el Evangelio para poder suscitar la fe. Pablo acentúa muchísimo la relación de la fe con la predicación. Pues, «¿cómo creerán sin haber oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique? [...] Por tanto, la fe viene de la predicación» (Rom 10,14-17). En cualquier caso, el Apóstol tiene que pasar por la experiencia de que no todos obedecen al Evangelio. La fe comporta carácter de obediencia, pues el mensaje anunciado contiene una llamada urgente a tomar una opción. Por esta razón, Pablo puede describir la tarea que se le ha encomendado como una actuación de la obediencia de la fe entre todos los gentiles para gloria de su nombre (1,5).

La fe puede presentarse como fe «que actúa por la caridad» (Gál 5,6). Ello no significa que quede sustituida por la caridad; se indica más bien que ambas se hallan inseparablemente unidas. No hay duda de que también aquí se está pensando en la fe en Jesucristo. Schlier designa el amor como la forma de manifestación de la fe[25]. La vida cristiana no es fe sola ni solo amor. La fe constituye su fundamento; el amor, su realización. En el llamado himno a la caridad Pablo subordina la fe a la caridad de tal modo que llega a considerar desprovista de todo valor una fe que moviera montañas pero falta de amor (1 Cor 13,2). Es evidente que el tema central del himno es que el amor se antepone a todo. También queda la fe junto con la esperanza; pero la mayor es el amor (13,13)[26]. La fe es la forma de relación con Dios que se da en la existencia terrena; pero no es la forma más perfecta. Ésta sólo puede serlo la contemplación de Dios, que ahora es objeto de nuestra esperanza (2 Cor 5,7). Pero cuando los cristianos aceptaron la fe, se les otorgó el Espíritu (Gál 3,2). Pablo no especifica aquí cómo tuvo lugar esa donación; pero sí afirma que la posibilidad de recibir el Espíritu estuvo unida a la fe —y no a las obras de la ley[27].

¿Qué importancia tiene que Pablo afirme que se cree con el corazón (Rom 10,9s.) y no con la mente? Es verdad que, frente a la confesión, que se hace con los labios, en este texto la fe se presenta como algo interior. Sin embargo, la categoría antropológica de «corazón», que incluye también la voluntad, los afectos, va mucho más

25. Schlier, *Gal*, p. 235.

26. Puede que esa permanencia tenga un sentido escatológico. Pues la referencia a la gracia de Dios sigue vigente en la plenitud escatológica. Cf. R. Bultmann, *ThWNT* VI, p. 223.

27. En Gál 5,22 se enumera la fe entre los frutos del Espíritu. Sin embargo, el término indica aquí la fidelidad, no la fe en el sentido descrito.

allá de la mente, revelando una vez más el carácter englobante de la fe; en este caso pretende abarcar todas las potencias internas del hombre[28].

Se discute cómo hay que interpretar la frase sobre la «medida de la fe» que Dios ha concedido a cada uno (Rom 12,3). En el contexto se está hablando de la circunspección y de que uno no debe subir a un nivel que no tiene sentido[29]. Sigue un elenco de carismas. Las posibilidades de interpretación se reducen prácticamente a dos. La medida podría indicar la norma de la fe, de acuerdo con la cual hay que enjuiciar los diferentes carismas[30]; pero en ese caso se debe pensar que la medida de la fe es la misma para todos. También se podría aludir a una serie de grados o niveles del ser creyente, de la expresión de la fe, según se manifiesta en los distintos dones[31]. La terminología y el contexto favorecen esta última interpretación. Cada uno ha recibido su carisma como expresión de su ser creyente; dicho carisma debe ser acogido, ejercido y respetado, también, pensando en los demás.

Se ha visto que Pablo concibe la fe como una realidad compleja, tan plural en sus formas de expresión como la misma vida cristiana. La fe pretende influir esa vida. No es sólo fe creída (*fides, quae creditur*), sino también fe realizada (*fides, qua creditur*). El primer plano lo ocupa la realización de la fe; pero la fundamentación de contenidos no es algo secundario. La fe es principalmente la entrega confiada al Evangelio. Así corresponde mediante la obediencia a la actuación salvífica de Dios, que se manifestó en la cruz y la resurrección de Jesús; y así abre el camino a la justificación del hombre.

Bibliografía

Kuss, *Römer*, pp. 131-154; A. Schlatter, *Der Glaube im NT*, Stuttgart, [5]1963, pp. 323-418; E. Lohse, «Sola fide», en L. de Lorenzi (ed.), *Paul de Tarse*, Roma, 1979, pp. 473-483; A. J. Hultgren, «The Pistis Christou-Formulation in Paul»: *NT* 22 (1980), pp. 248-263; G. Friedrich, «Glaube und Verkündigung bei Paulus», en *Glaube im NT*, FS H. Binder, Neukirchen, 1982, pp. 93-113; A. von Dobschütz, *Glaube als Teilhabe*, Tübingen, 1987; D. B. Garlington, *The Obedience of Faith*, Tübingen, 1991.

28. Barth, *Röm*, p. 366, considera que la mención de los órganos humanos de la boca y el corazón son una forma de indicar el carácter contingente de la existencia y de la existencia concreta del hombre con toda la problemática que ello implica.

29. ὑπερφρονεῖν advierte de la autovaloración excesiva. La traducción de Barth, *Röm*, p. 424, ofrecida arriba expresa perfectamente el sentido. Lo mismo se puede decir de la traducción de Lutero.

30. Así interpreta Wilckens, *Röm* III, pp. 11s.

31. R. Bultmann, *ThWNT* VI, p. 220. Käsemann, *Röm*, p. 320, entiende la expresión en el sentido de «medida del Espíritu o de la gracia». Schmithals, *Röm*, pp. 438s., la interpre-

3. *Reconciliación, redención, liberación, nueva creación, gracia*

Pablo hace numerosas afirmaciones, cargadas de fuerza expresiva, para ilustrar la salvación obtenida por Cristo y las consecuencias de esa salvación para la persona.

Una palabra importante es *reconciliación*; pero, como indica el mismo hecho de su uso relativamente escaso, no se puede situar en el centro de la teología paulina. Con todo, conviene observar que es muy probable que, también en este caso, el Apóstol se remita a una tradición cristiana ya existente. Queremos suponer que en 2 Cor 5,19 subyace una afirmación de fe tradicional: «Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres»[32]. Una característica de la concepción cristiana de la reconciliación es que la realiza Dios, que a él se remite la iniciativa de la actuación reconciliadora, y que no es el hombre el que se esfuerza por lograr la reconciliación con un Dios ofendido[33]. Pablo se adhiere a esta visión de las cosas, incluyendo en ella su ministerio apostólico. Considera que se le ha encomendado la «palabra de la reconciliación», se entiende como enviado de Dios, que dice a los hombres en nombre de Cristo: «Reconciliaos con Dios» (5,20)[34]. Es evidente que la actuación reconciliadora de Dios se funda en la cruz de Cristo.

La idea de la reconciliación adquiere en Rom 5,19 un relieve todavía mayor, pues se habla de la enemistad precedente. La enemistad era de parte de los hombres y se dirigía contra Dios. Por lo que a Dios respecta, no se daba la contrapartida de que él estuviera enemistado con los hombres. La enemistad de los hombres se manifestaba en el hecho de que eran impíos, pecadores. Se trata de una reconciliación muy especial. Quien tenía que cambiar la mente no era Dios sino el hombre. La reconciliación es, por ello, expresión del amor de Dios, manifestado en la muerte sustitutoria de su Hijo (5,6-8). Se puede añadir que para los hombres esa reconciliación supuso una transformación, es decir, que de ser enemigos se hicieron amigos de Dios. Dado su origen (la muerte de Cristo) y su obje-

ta como una medida determinada en el conocimiento de la fe, en consideración de los fuertes y de los débiles.

32. Indicios en favor del carácter tradicional los constituyen el cambio de tiempos del v. 18 al 19, la expresión «sus transgresiones» y la misma idea de la reconciliación del mundo, que en Pablo *sólo* aparece aquí. Otros argumentos pueden encontrarse en Breytenbach, *Versöhnung*, pp. 118s.

33. Cf. Windisch, *2 Kor*, p. 192.

34. El ʽΗμᾶς del v. 18 debe referirse a todos los cristianos, y no sólo a Pablo.

tivo (la salvación en el juicio final), se puede establecer un paralelismo entre la reconciliación y la justificación (5,9s.)[35].

La dimensión tradicional del concepto de reconciliación podría manifestarse también en Rom 11,15. Pablo presenta dialécticamente la importancia de Israel para el mundo de los gentiles, en un contexto cuyo preocupación central lo constituye la obstinación de Israel; en ese contexto, el Apóstol califica el rechazo actual de Israel como reconciliación del mundo. Según una frase que podría atribuirse a Rabí Yojanan ben Zakkai, los hijos de la Torá son reconciliación para el mundo. En caso de que Pablo dependiera de una tradición judía de este tipo, la habría retocado con audacia.

La metáfora de la *redención* se usa pocas veces, ciertamente; pero, sobre todo en la carta a los Gálatas, aparece en textos importantes: «Cristo nos rescató de la maldición de la Ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros» (Gál 3,13). El envío del Hijo al mundo tuvo lugar «para rescatar a los que se hallaban bajo la Ley, para que recibiéramos la filiación adoptiva» (4,4s.). Se discute si el verbo ἐξαγοράζειν se entendía aún en su sentido realista. A. Deissmann, sobre todo, se manifestó en favor de la idea de que detrás de ese término había que contemplar el rescate de un esclavo[36]. De todos modos, vale la pena observar que en este caso quien mantenía en estado de esclavitud era la Torá y que el Apóstol considera que la situación bajo la Torá es digna de maldición. La liberación lo ha sido de la esclavitud y se ha ordenado a la recepción del estado de hijos. Con esta aplicación se supera en definitiva la venta de esclavos como punto de referencia de la imagen, y queda claro además que la argumentación está conducida no por la imagen en cuanto tal, sino por la realidad teológica. Esto se muestra de forma eminente al hablar de la razón por la cual Cristo actuó de ese modo, es decir, el amor («haciéndose él mismo maldición *por nosotros*). Por ello, cuando en 1 Cor 6,20 y 7,23 se llega a hablar del precio del rescate, no debería preguntarse a quién se le habrá podido pagar. La idea es que, en cuanto redimidos, los cristianos pertenecen a un nuevo Señor.

Haber sido liberados, haber obtenido la libertad es un aspecto más del mensaje paulino de salvación. Dicho aspecto aparece en las grandes cartas de Pablo, pero en las cartas a los Romanos y a los

35. En este contexto, Käsemann, *Röm*, p. 129, habla de la reconciliación como *justificatio inimicorum*.

36. *Licht von Osten*, pp. 271-277. Deissmann ofrece textos paralelos de la venta de esclavos para ἀγοράζω y τιμή (pp. 274s.). Mussner, *Gal*, p. 232 cita para ἐξαγοράζω el significado de «indemnizar». Cf. Straub, *Bildersprache*, p. 29.

Gálatas adquiere matices que no tiene, por ejemplo, en la 1 Cor[37]. En el primer caso, la *liberación* aparece en relación inmediata con la doctrina de la justificación. Es una liberación del poder del pecado, de la ley y de la muerte. El pecado, que utilizó a la ley como cómplice, trajo sobre el hombre la muerte con su peso fatídico. La liberación se realizó mediante el Espíritu de Dios, que significa vida y que liberó de la fuerza que impelía a hacer el mal (Rom 8,1s.). Así se ha hecho posible que «la justa exigencia de la ley» se cumpla ahora en nosotros, es decir, que pueda ser realizada por los cristianos. *La justa exigencia de la ley* puede referirse en general a lo que se adecua a la voluntad de Dios, o más en concreto al mandamiento del amor, que representa la síntesis de la ley[38]; pero sea cual sea el sentido exacto de la expresión «justa exigencia de la ley», es evidente que la idea de libertad no se confunde con el capricho, sino que significa responsabilidad (8,4). La acción atribuida al cristiano en esta visión de las cosas supone en definitiva una gran exigencia.

Exactamente esto es lo que se da a entender en las formulaciones dialécticas de Rom 6,18-22: que los que han sido liberados del pecado se han hecho esclavos de la justicia; que —y la afirmación es algo irónica— antes, en cuanto eran esclavos del pecado, fueron liberados por la justicia, pero que ahora, en cuanto liberados del pecado, son esclavos para Dios, que «dan frutos para la santificación» y les espera al final la vida eterna. Según esto, liberación significa poder vivir una vida fecunda y llena de sentido, determinada por la justicia de Dios, por la actuación salvífica de Dios en Cristo.

La realización plena de la libertad está todavía por llegar. En Pablo la libertad en su realización plena se denomina gloria[39] y supone la participación definitiva en la vida de Dios. El carácter definitivo de la libertad lo sigue frenando en el presente la dimensión contingente de la existencia humana, de la cual hace tomar conciencia continuamente la limitación, la condición mortal. Los hijos de Dios están destinados a salir de ese estado de falta de libertad, pues ya poseen como prenda el Espíritu de Dios. El Espíritu vuelve a manifestarse como garante de la libertad. En Rom 8,18-23 la libertad de los hijos de Dios se extiende a toda la creación, que fue sometida a la vanidad, a la inutilidad, a marchar hacia el vacío[40]. Resulta

37. Si nos centramos en el término ἐλευθερία y derivados, se constata que falta en 1 Tes, Flp y Flm.

38. Zeller, *Röm*, p. 153, supone que Pablo contempla aquí el contenido moral de la ley.

39. Cf. Käsemann, *Röm*, p. 223.

40. Ματαιότης es un término polivalente. Desde la perspectiva de la visión actual del universo, la marcha de la creación hacia el caos se convierte en algo gigantesco.

instructivo comprobar cómo al plantear y esbozar el futuro del mundo —un tema apocalíptico—, Pablo lo hace completamente desde la perspectiva del hombre, y más en concreto desde la perspectiva de los hijos de Dios, y lo vincula al concepto abstracto de libertad: «La creación misma será liberada de la servidumbre de la corrupción para participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (8,21).

También 2 Cor 3,17 expresa la relación entre Espíritu y libertad con esta afirmación lapidaria: «Y donde está el Espíritu de Dios, allí está la libertad»[41]. El contexto habla de conversión al Señor, pero también de gloria. Los que se convierten al Señor, entran en la esfera del Espíritu y obtienen la libertad. Para determinar más precisamente lo que significa libertad en este contexto hay que partir de la oposición entre la antigua y la nueva alianza. En el mismo contexto se oponen letra y espíritu, muerte y vida (3,6s.). La libertad adquiere una importancia principal en cuanto liberación para la gloria y para la vida. En 3,17 el término aparece además sin artículo. La liberación es un proceso continuado, que transforma al hombre (3,18). Letra, ocultamiento (3,14-16) son, pues, metáforas que describen la esencia del que no ha sido liberado. Por otro lado, la vuelta a la ley significa vuelta a la falta de libertad. Los cristianos gálatas, que están a punto de dar ese paso, son advertidos de sus consecuencias: «Para ser libres nos libertó Cristo. Manteneos, pues, libres, y no os dejéis someter nuevamente bajo el yugo de la esclavitud» (Gál 5,1; 2,4). Deben considerarse hijos de Sara, la libre, y no de Agar, la esclava, como argumenta Pablo recurriendo a una osada interpretación alegórica de la Escritura. Son miembros de la Jerusalén del cielo, que es libre, y de la Jerusalén terrena (4,26-31).

Es interesante observar que el Apóstol tiene que defender siempre la libertad[42]. El peligro de la esclavitud nace de una disposición del hombre. El uso de la libertad obtenida supone una personalidad madura. Por ello se hace necesario exhortar a una práctica sensata de la libertad: «Porque, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne; antes bien, servíos por amor los unos a los otros» (Gál 5,13).

La liberación para la libertad, que acontece en el Espíritu, es la base para poder actuar en el amor. La concepción paulina de la li-

41. Aunque el concepto de libertad aparece en 3,17 de forma algo llamativa, el versículo no puede considerarse una glosa tardía, como hace Wolff, *2 Kor*, p. 77. El campo semántico libertad-espíritu-gloria es enteramente paulino.

42. En Rom 7,1-4, Pablo compara el sometimiento a la ley con la situación de la esposa, que está vinculada a la «ley del marido». Se trata de una forma de expresarse muy *ad hominem*; pese a ello, constituye un reflejo inadecuado de las relaciones sociales. Cf. 1 Cor 7,39.

bertad alcanza aquí sin duda un punto culminante. En 1 Cor se habla de la libertad en un contexto parenético. Con un profundo sentido de realismo, el Apóstol se dirige concretamente a personas esclavas y a personas libres de la comunidad, y se refiere a lo relativo que es en la Iglesia el estado social respectivo. El esclavo debe considerarse como un hombre libre en el Señor, y el hombre libre, como un esclavo de Cristo (7,22). Ahora bien, esta afirmación dialéctica no pretende eliminar el estado de esclavitud, sino que contempla la actitud interior, que, sin embargo, no puede dejar de tener consecuencias externas[43]. Hay que distinguir entre libertad civil y libertad cristiana. Esta última no está ligada a la primera, sino que más bien la supera. Cuando Pablo se califica a sí mismo de hombre libre en 1 Cor 9,1, su afirmación toca a su estado social. Pero la visión de este estado se amplía por el hecho de que, siendo libre frente a todos, él se ha hecho esclavo de todos para ganar a los más posibles (9,19). Es más, llegó a considerarse esclavo de Cristo Jesús y utilizó esta condición como un timbre de gloria (Rom 1,1; Flp 1,1).

Las cosas se plantean de modo algo distinto en relación con la libertad de conciencia. Pero, en último término, también ella es expresión de la libertad cristiana. Aunque la conciencia determina la actuación, ésta tiene su límite en la conciencia del prójimo. Aunque soy libre en principio, puede haber casos en los que debo tener en cuenta el juicio de conciencia del prójimo. Resulta instructivo el debate sobre la carne sacrificada a los ídolos en 1 Cor 10,23-33.

La actuación salvífica de Dios se interpreta en términos creacionales cuando la meta de esa actuación se presenta como una *nueva creación*. La expresión sólo aparece dos veces en Pablo. Pero resulta característica su formulación en presente[44], así como su concentración antropológica. El que ha recibido el bautismo es ya nueva creación. Parece correcto suponer que la expresión tiene que ver con el bautismo[45]. En cuanto nueva creación, el hombre adquiere su existencia en Cristo: «Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación» (2 Cor 5,17). Esta condición devalúa completamente los valores del mundo antiguo: «Porque nada cuenta, ni la circuncisión ni la incircuncisión, sino la creación nueva» (Gál 6,15). Pero la nueva existencia que ha adquirido el cristiano va más allá de sí misma.

43. En relación con este texto se discute el sentido de μᾶλλον χρῆσαι de 1 Cor 7,21. Se puede traducir: «si has sido llamado como esclavo, no te preocupes. Pero si puedes ser libre, vive tu estado con más amor todavía»; o bien: «continúa viviendo como esclavo con más amor». Paradójicamente, Pablo aconsejaría esta última opción (con Conzelmann, Klauck). Es mejor actuar para Cristo como libre en Cristo.

44. Esto último lo acentúa Vögtle, *Zukunft*, pp. 178-180.

45. Por ejemplo, Mussner, *Gal*, p. 415.

Aplicada al cristiano, la nueva creación significa que es «una criatura nueva»; sin embargo tanto la expresión abstracta «nueva creación» como los contextos respectivos permiten suponer contenidos más vastos. No se trata sólo de que tanto la circuncisión como la incircuncisión, los judíos y los gentiles, es decir, todos los hombres hayan sido llamados al Evangelio; la misma creación puede esperar en la manifestación de los hijos de Dios recreados por el bautismo. Pues «lo viejo ha pasado, todo es nuevo», clama Pablo, evocando posiblemente Is 43,18s. (2 Cor 5,17)[46]. Y que los viejos valores del mundo sucumben se deduce de que el viejo mundo ha sido crucificado y además, el cristiano al mundo (Gál 6,14). Las nuevas criaturas son así signos de esperanza para la creación[47]. En la formulación de la nueva creación se halla implícita, aunque sólo sea a modo de esbozo, una argumentación comparable a la de Rom 8,18-23. En este punto lo característico vuelve a ser la reducción de un horizonte apocalíptico al horizonte humano. Así como en Rom 8 la idea principal era la de la libertad, que es causa de esperanza, en 2 Cor 5,17 dicha idea la constituye la de la recreación. Pero ambas realidades mantienen una relación muy estrecha, pues tanto la libertad como la nueva creación se fundamentan en el Espíritu.

Ser cristiano es *gracia* (χάρις). Esta constatación coincide en primer término con lo que hemos dicho hasta ahora en el presente apartado. Sin embargo, la palabra *charis* revela precisamente en Pablo una serie tan rica de relaciones teológicas que vale la pena exponer el tema expresamente. Es posible que el uso frecuente del término en tiempos de Pablo lo había convertido en una moneda devaluada. Pero la fuerza del lenguaje del Apóstol fue capaz de revitalizarlo.

La palabra «gracia» no alude sólo a una autoconciencia cristiana, sino que contiene también una afirmación teológica eminente. Este último aspecto se expresa una vez más en el contexto de la doctrina de la justificación y, en dicho contexto, sobre todo en la carta a los Romanos. La autoconciencia cristiana y apostólica, es decir, la conciencia de existir por gracia, impregna los textos más llamativos de las cartas a los Corintios. En relación con esta diferenciación se trata lógicamente de dos caras de una misma moneda, estrechamente relacionadas.

La gracia es en primer término un poder divino, que se orienta a la salvación de todos los hombres. En el paralelismo que establece

46. Cf. Is 65,17; Sab 7,27; 4 Esd 13,25s.
47. Sobre el horizonte cosmológico, cf. Stuhlmacher, *EvTh* 27 (1967), pp. 10-35.

Rom 5 entre Adán y Cristo la gracia aparece con claridad como poder, y ello precisamente en su oposición al poder del pecado. «Así, lo mismo que el pecado reinó en la muerte, así también reinaría la gracia en virtud de la justicia para vida eterna...» (5,21). La gracia aparece personalizada. Lógicamente, se supone que se trata de la gracia divina, procurada por Jesucristo, por su obediencia. La gracia se personaliza y se representa como un poder cuando se opone a la ley y se recuerda que los creyentes no están ya bajo la ley sino bajo la gracia (6,14). En otros textos aparece la gracia como el gran don de Dios a los hombres: «El don en la gracia» (5,15), la «sobreabundancia de la gracia» (5,17; cf. 6,1). Algunos pretenden que en 5,20 la confrontación con el pecado hace que la gracia aparezca como un poder; sin embargo, también en este caso se mantiene la idea de don: «pero donde abundó el pecado sobreabundó la gracia»[48]. La gracia puede aparecer también como un ámbito, en el que se entra, al que se accede, en el que reina la paz, la paz con Dios (5,1s.). El concepto de «acceso» que acabamos de mencionar (προσαγωγή) remite al espacio cultual. En este caso, lo espacial se convierte en metáfora, mediante la cual se designa el privilegio de haber obtenido una cercanía permanente de Dios[49]. En todos estos textos, gracia no significa una cualidad divina, sino la manifestación incomparable de gracia, que tiene como objetivo la salvación de los hombres. Por hallarse en el contexto de la doctrina de la justificación, hay que añadir: es la manifestación de Dios, el juez de los hombres[50], es decir, de un juez de gracia. Sólo así se puede percibir el alcance de los textos sobre la gracia.

En el contexto de la doctrina de la justificación, Pablo puede hablar concretamente de la experiencia de la gracia divina. Aunque explique esa experiencia recurriendo al ejemplo histórico de Abrahán, lo que quiere decir es algo que se puede experimentar actualmente. A la experiencia se remite la constatación de que, a aquel que obra, el salario se le otorga como algo debido, no por gracia. Deber y gracia se excluyen recíprocamente. Lo que se concede por gracia es algo totalmente inmerecido. Traducido en términos teológicos, esto significa que la gracia divina declara justo al impío, al malvado. La grandeza admirable de esa manifestación de gracia consiste en que el hombre no sólo no tenía nada que mostrar, sino que además estaba frente a Dios como un enemigo y un rebelde. El

48. Kuss, *Röm*, p. 235, observa adecuadamente que es posible que el Apóstol no quisiera distinguir siempre con precisión entre los distintos aspectos.

49. Con Zeller, *Röm*, p. 108. Schmithals, *Röm*, pp. 153-155, interpreta de otro modo; para él *charis* subraya un don especial de la gracia.

50. Cf. Bultmann, *Theologie*, p. 289 (trad. cast.: *Teología*, p. 346).

lugar de esa experiencia es la fe: «En cambio al que, sin trabajar, cree al que justifica al impío, su fe se le reputa como justicia» (Rom 4,4s.). Se puede pensar que en la concepción de la gracia que aquí se expresa se halla incluida la correspondiente dimensión divina. La misericordia de Dios es la causa última de su actuación salvífica (cf. 11,5s.; 4,16).

La conciencia de existir por gracia penetra además la entera comprensión que el cristiano tiene de sí mismo. La vocación se produjo por gracia (Gál 1,6). En relación con su vocación a ser apóstol, Pablo habla una y otra vez de que se le había otorgado una gracia especial (Rom 1,5; Gál 1,15), que le autoriza a exhortar (Rom 12,3; 15,15) y lo capacita para fundar comunidades; o, dicho en términos figurados: para poner los cimientos, como sabio arquitecto (1 Cor 3,10). En esta gracia de Dios ha transcurrido su vida ante las comunidades (2 Cor 1,12). Frente a los que pretenden reducir su Evangelio, da testimonio del origen gracioso de su existencia apostólica y de su cooperación con la gracia: «Mas por la gracia de Dios soy lo que soy; y la gracia de Dios no ha sido estéril en mí. Antes bien, he trabajado más que todos ellos. Pero no yo, sino la gracia de Dios que está conmigo» (1 Cor 15,10). El don de la gracia apostólica no se apoya en privilegios externos ni en capacidades terrenas, sino que puede desarrollar sus posibilidades de actuación precisamente en la debilidad humana; ésta fue seguramente la experiencia de Pablo, desanimado tal vez por alguna enfermedad (2 Cor 12,7-9). La gracia de Dios, hecha eficaz a través del Apóstol, alcanza su desarrollo pleno cuando se ganan para el Evangelio el mayor número posible de personas. En este sentido, se puede presumir que la «gracia sobreabundante» de 2 Cor 4,15 se refiere a la vocación al apostolado. Pero las experiencias del Apóstol se pueden aplicar a las experiencias respectivas de los demás. Pues cada miembro de la comunidad ha recibido su don gracioso, que debe emplear para la edificación de la misma. El carisma es una consecuencia necesaria de la gracia de la vocación a ser cristianos. Aunque Pablo ha recibido el ministerio apostólico sobresaliente, puede ordenar su servicio entre los demás carismas (Rom 12,6; 1 Cor 12,28). Con ello indica la acción comunitaria de la gracia[51].

51. Otra acción comunitaria de la gracia se afirma en Flp 1,7. También aquí se alude en último término a la vocación apostólica, por la cual Pablo tiene que sufrir como prisionero. Quien se manifiesta solidario con él, participa en su gracia.

Bibliografía

S. Lyonnet, «L'emploi paulinien de ἐξαγοράζειν au sens de "redimere" est-il attesté dans la littérature greque?: *Bib* 42 (1961), pp. 85-89; G. Schneider; *Neuschöpfung oder Wiedergeburt*, Düsseldorf, 1961; E. Pax, «Der Loskauf. Zur Geschichte eines ntl. Begriffes»: *Anton* 37 (1962), pp. 239-278; J. Cambier, «La liberté chrétienne selon s. Paul», en *StEv II*, TU 87, Berlin, 1964, pp. 315-353; P. Stuhlmacher, «Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινὴ κτίσις bei Paulus»: *EvTh* 27 (1967), pp. 1-35; A. Vögtle, *Das NT und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf, 1970; E. Stegemann, «Alt und Neu bei Paulus und in den Deuteropaulinen»: *EvTh* 37 (1977), pp. 508-536; C. Breytenbach, *Versöhnung*, WMANT 60, Neukirchen, 1989; J. M. Scott, *Adoption as Sons of God*, Tübingen, 1992.

4. *En Cristo; en el Señor*

El creyente está unido a Cristo. Esta comunión afecta y abarca todas las dimensiones de la vida. Recordar una y otra vez esa comunión es uno de los sellos peculiares de la teología paulina; podemos suponer además que él mismo se esforzó por considerar y configurar su propia vida cristiana desde esa unión con Cristo.

Instrumento lingüístico privilegiado para articular esa idea es la expresión «en Cristo» o las expresiones equivalentes «en Cristo Jesús» y «en el Señor». En el primer plano de la expresión «en Cristo» o «en el Señor» aparece el Señor exaltado, que fue crucificado por los hombres, pero a quien Dios resucitó. Con el Señor exaltado se obtiene una comunión permanente.

Por lo que respecta a la interpretación más precisa de esta expresión, desde la investigación realizada por A. Deissmann se mantienen básicamente dos posturas opuestas. El propio Deissmann entendió el «en Cristo» en sentido espacial, es decir, como un existir en Cristo, lo interpretó como una experiencia y no temió usar la palabra «mística»[52]. Según este autor, la piedad paulina es cristocéntrica; es «intimidad con Cristo». Pablo vive en Cristo, en el Cristo vivo, presente, pneumático, que lo rodea, lo llena, que habla con él y que habla en él y por él[53]. Es importante tener en cuenta que ya Deissmann llama la atención sobre el paralelismo entre el ser en Cristo y el ser en el Espíritu, entre la comunión con Cristo y la unión con el Espíritu, recurriendo además a la expresión opuesta «Cristo en nosotros», que él considera en cierto modo como una expresión mística[54].

52. *Formel*, pp. 85 y 91ss.
53. Deissmann, *Paulus*, p. 107.
54. La postura de Deissmann se ha podido afirmar ampliamente y, dados sus resultados, sigue manteniendo hoy una plaza indiscutible. Cf. sobre ello Käsemann, *Röm*, p. 210.

La segunda interpretación rechaza una visión local-temporal de la expresión «en Cristo», que entiende —usando una formulación gramatical— en sentido modal. La expresión no alude a una vinculación mística, sino a una determinación histórica. El factor determinante es el acontecimiento salvador de la cruz y de la resurrección de Jesús, cuya eficacia continúa en el presente. F. Neugebauer, que expuso ampliamente esta postura, dice: «'Εν Χριστῷ remite al acontecimiento de la cruz y de la resurrección y pretende abarcar ya ahora la plenitud escatológica»[55]. Esta interpretación significa de hecho afirmar la relación entre el acontecimiento único y su irradiación histórica. Se habla con cierta vaguedad de un estar determinado por el acontecimiento histórico. Conviene observar además que esta interpretación atribuye a la expresión «en Cristo» un matiz diferente del que tiene la expresión «en el Señor». «En Cristo» abre a la plenitud escatológica. Pero cuando se lee «en el Señor» se exhorta a mantener en este mundo lo que se ha recibido «en Cristo». En el predicado «Cristo» resplandece la salvación, mientras que en el predicado «Señor» se acentúa la autoridad y el señorío[56].

Ambas posturas tienen en último término elementos comunes; como tal puede considerarse la inserción de la persona individual y de la comunidad en un radio de acción englobante. Pero la forma y manera de esa vinculación se entiende de forma distinta. Para unos se produce en un sentido espacial-metafísico; para otros, en un sentido histórico-modal[57].

Con el fin de explicar las múltiples dimensiones del «en Cristo» - «en el Señor», vamos a acercarnos a algunos textos escogidos. La diferencia de matiz ya indicada entre ambas expresiones se manifiesta en que «en el Señor» aparece preferentemente en contextos parenéticos[58]. Si se quiere hacer justicia a cada una de las expresiones, es preciso analizarlas por separado[59]. Sólo entonces podrá plantearse la cuestión sobre la existencia de un concepto englobante.

Un elemento característico de la postura de Deissmann es que habla de piedad, no de doctrina o de teología. Sobre este punto, cf. su artículo «Zur Methode der biblischen Theologie des NT», en G. Strecker (ed.), *Das Problem der Theologie des NT*, WdF 367, Darmstadt, 1975, pp. 67-80.

55. *In Christus*, p. 148.

56. Cf. Foester, *Herr ist Jesus*, pp. 144s.

57. Schweizer, *Erniedrigung*, p. 146, nota 648, considera que «en Cristo Jesús» y «en la fe en él» son expresiones equivalentes.

58. Schmauch, *In Christus*, p. 66, pretendía distinguir incluso entre las expresiones «en Cristo» y «en Cristo Jesús» y relacionar esta última con la actuación divina, en cuanto independiente de la vida creyente. Esta distinción debe rechazarse.

59. Käsemann, *Röm*, p. 211, aconseja justamente analizar cada texto, para determinar luego si tiene un significado local, instrumental o modal.

Visto el gran número de usos, se debe conceder en primer lugar que, al menos en muchos textos, la expresión «en Cristo» tiene efecto retórico o pretende referirse a una situación que en nuestra forma habitual de hablar denominaríamos «cristiana»; es lo que ocurre por ejemplo cuando el Apóstol habla en 1 Cor 4,17 de su camino en Cristo[60]. Pero frente a ello encontramos formulaciones cargadas de sentido; y en estos casos hay que expresar todo su alcance. Así, por ejemplo, la afirmación de 2 Cor 5,17 «Por tanto, el que está en Cristo es una nueva creación» expresa tanto una referencia espacial como la nueva forma escatológica obtenida por esa unión con Cristo, señalando además el límite entre el mundo antiguo y el nuevo.

Hay algunos textos en los que la expresión «en Cristo» contempla a Cristo como agente de la acción: «A causa de la gracia de Dios que os ha sido otorgada en Cristo Jesús» (1 Cor 1,4); «a los santificados en Cristo Jesús» (1,2); «porque en Cristo estaba reconciliando Dios al mundo consigo» (2 Cor 5,19); «se me había abierto una puerta en el Señor» (2,12); «me hallo en cadenas por Cristo» (Flp 1,13); «la paz de Dios [...] custodiará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús» (4,7); «tengo, pues, de qué gloriarme en Cristo Jesús» (Rom 15,17). En cada caso se puede partir de que es Cristo quien da la gracia de Dios, quien santifica, aquel a través del cual Dios reconcilia, el que abre la puerta, etc. Sin embargo, en relación con estos textos, a los que se podrían añadir otros[61], cabría preguntarse por qué Pablo no utilizó la preposición instrumental corriente διὰ Χριστοῦ. ¿Querría indicar o hacer que resonara en la expresión algún otro aspecto?

En otros textos, mediante el «en Cristo» se da a entender la unión con él, la vinculación a él. La exhortación «alegraos en el Señor» (Flp 4,4) se podría resolver como sigue: porque estáis unidos a Cristo. O cuando se habla de los esfuerzos, que no resultan vanos en el Señor (1 Cor 15,58), o de la gloria (Flp 1,26), de alivio (Flm 20), de libertad (Gál 2,4), del amor de Dios (Rom 8,39) en Cristo (Jesús): todo esto es consecuencia de la pertenencia a él. De la pertenencia común a Cristo se deducen calificaciones tales como «Epafras, mi compañero de cautiverio en Cristo Jesús» (Flm 23), «mis colaboradores en Cristo Jesús» (Rom 16,3), o la petición de acoger amistosamente a otros cristianos en el Señor (Flp 2,29; cf. 2,19). Cuando el Apóstol exhorta «en el Señor Jesús» (1 Tes 4,1), habla delante de Dios «en Cristo» (2 Cor 2,17), ordena (Flm 8), esto hay que enten-

60. El camino deberá de referirse a las instrucciones del Apóstol.
61. Cf., por ejemplo, 1 Cor 4,15; 9,1; 2 Cor 2,14; Flp 3,14.

derlo en el sentido de apelando al Señor Jesús; sin embargo, también aquí es determinante el aspecto de la pertenencia[62].

Si nos preguntamos ahora por un concepto globalizante sobre este punto, los aspectos de unión y pertenencia favorecen más la idea de un «espacio» determinado por Cristo, el Señor, que el hecho de estar determinado por un acontecimiento histórico pasado. Esto se confirma por el hecho de que Cristo, el *Kyrios*, se percibe como Señor exaltado y viviente, que actúa en su Iglesia. Con ello se introduce la otra dimensión que se debe tener en cuenta, es decir, la eclesiológica. No se trata de que la persona sea asumida en su individualidad por la comunidad. Pero por el hecho de estar en Cristo, el creyente está siempre en comunión con otros. «Vosotros estáis en Cristo Jesús» (1 Cor 1,30); Andrónico y Junia «estaban en Cristo antes que yo» (Rom 16,7); «todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28): se trata de afirmaciones que pretenden expresar esa interrelación. La fusión en uno, que es como una personalidad única, hace pensar antes que nada en el modelo eclesiológico del cuerpo, que Pablo une en otro texto a la expresión «en Cristo»: «así también nosotros, siendo muchos, no formamos mas que un solo cuerpo en Cristo» (Rom 12,5). La fusión del individuo y de la comunidad «en Cristo» puede entenderse de forma tan íntima, que la comunidad, vista como un cuerpo, se puede llamar «Cristo» (1 Cor 12,12). Pero Pablo mantuvo siempre estrictamente la personalidad individual de Cristo resucitado y no la redujo al cuerpo de los muchos ni la diluyó en dicho cuerpo[63]. Lo mismo se puede decir del individuo, que nunca se hace «uno» con Cristo en el sentido de que pierda su individualidad. Por ello, el concepto de «místico» se podría usar en este contexto si se entiende en un sentido amplio, es decir, como experiencia gratuita del Espíritu por parte del cristiano en cuanto unión gratuita del hombre con Cristo[64].

La intensidad de la unión con Cristo se manifiesta todavía con más fuerza si se considera la expresión opuesta, es decir, «Cristo en nosotros»[65]. El Apóstol se sabe tomado por Cristo (Flp 3,12), Cristo habla en él (2 Cor 13,3). El punto álgido de esta serie de expresiones lo constituye Gál 2,20: «Vivo, pero no yo, sino que Cristo

62. La riqueza de matices de la expresión «en Cristo» es todavía mayor. Así afirma 1 Cor 7,39 que la viuda es libre para volver a casarse, pero esto tiene que hacerlo «en el Señor». Esto querrá decir que debe casarse con un cristiano. Con Lietzmann, *1 und 2 Kor*, p. 37.

63. Cf. Mussner, *Gal*, pp. 265s.

64. El concepto «mística» se aplica en sentido estricto a fenómenos extraordinarios, que normalmente no se producen ni siquiera en el caso de una vida cristiana muy intensa. Cf. K. Rahner, *Praxis des Glaubens*, Zürich, ³1985, pp. 123s.

65. Cf. Wikenhauser, *Christusmystik*, pp. 37-48.

vive en mí». Pese a expresarlo en primera persona del singular y hablar por tanto de una experiencia personal, se debe pensar que ésta se puede aplicar a todos los cristianos. Es indudable que Pablo vivió la comunión con Cristo de una forma casi irrepetible, pero él supone que esa unión se da en todos los creyentes. Esto ocurre casi con toda evidencia en Rom 8,10: «Cristo (vive) en vosotros». En 2 Cor 13,5 se plantea una pregunta crítica —la crítica toca a la fiabilidad de los corintios—: «Probaos vosotros mismos. ¿No reconocéis que Jesucristo está en vosotros? A no ser que os encontréis ya reprobados».

Cuando se contempla la idea de la inmersión del cristiano en la comunión con Cristo, que Pablo lleva hasta sus últimas consecuencias, hay que considerar además lo que se deriva de ello. «En Cristo» o, lo que es lo mismo, «en el Señor» se ha abierto el espacio en el cual vale, se reconoce y se vive su palabra. El cambio de la expresión «en Cristo» por la expresión «en el Señor», realizado conscientemente en muchos textos, tiene que ver con estas consecuencias: hay que estar firmes «en el Señor» (1 Tes 3,8); Pablo exhorta «en el Señor Jesús» (4,1); a quienes están divididos se les anima a que tengan un mismo sentir «en el Señor» (Flp 4,2). El esclavo Onésimo es, tras su conversión, un hermano querido «en el Señor» (Flm 16), lo cual equivale a decir que el Señor responde ahora por él. En estos y en otros textos parecidos se contempla siempre la autoridad del Señor, que no sólo otorga su gracia, sino que además desea que se desarrolle la vida que él regala.

Resumiendo lo que hemos dicho, se puede afirmar que con las expresiones «en Cristo» - «en el Señor» se alude al espacio abierto por Cristo, en el cual actúa él de un modo especial y en el cual se hallan los creyentes, unidos, capacitados y dispuestos a corresponder a su acción. Se trata en último término del espacio de la Iglesia, del Cuerpo de Cristo, que ya hemos conocido como espacio de la gracia y de la paz (Rom 5,1s.). Es el espacio de la salvación escatológica, la frontera entre el mundo antiguo y el nuevo.

Bibliografía

A. Deissmann, *Die ntl. Formel «in Christo Jesu»*, Marburg, 1882; W. Foerster, *Herr ist Jesus*, NTF II/1, Güttersloh, 1924; W. Schmauch, *In Christus*, NTF I/9, Güttersloh, 1935; A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, Freiburg, [2]1956; F. Neugebauer, *In Christus*, Göttingen, 1961; M. Bouttier, *En Christ*, EHPhR 54, Paris, 1962; Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus*, pp. 319-344.

5. *El Espíritu*

En relación muy estrecha con la unión a Cristo está la idea de que lo mismo que los creyentes están en Cristo, también están en el Espíritu (Rom 8,9). Sin embargo, estas dos dimensiones no son completamente idénticas, aun cuando las diferencias no se puedan establecer a primera vista. Además no parece que formulaciones tales como «nosotros (hemos recibido) el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado» (1 Cor 2,12) puedan aplicarse sin más a Cristo. Recibir el don del Espíritu es un don salvífico específicamente cristiano.

También en este punto se apoya el Apóstol en tradiciones cristianas. Patrimonio común del cristianismo naciente es la idea de que a todos los creyentes se les ha otorgado el Espíritu y que ello ha ocurrido en el bautismo. También Pablo parte de este supuesto (cf. 1 Cor 6,11; 12,13; 2 Cor 1,21s.)[66].

El hecho de que en la concepción del Espíritu se detecten distintas influencias hace difícil emitir un juicio sobre el tema. Por un lado se recurre a la promesa profética del Espíritu para el final de los tiempos. Dicho recurso se puede percibir en la idea de la transformación de los corazones humanos en corazones de carne en virtud del Espíritu del Dios vivo (2 Cor 3,3; cf. Ez 11,19; 36,26), o cuando se habla en general de la promesa del Espíritu, que hemos recibido por la fe (Gál 3,14). Por otro lado el Espíritu puede aparecer como ámbito celeste o como su substancia; y ello corresponde a concepciones griegas. La existencia celeste de Cristo, el Hijo de Dios, se define en Rom 1,4 como una existencia determinada por el Espíritu de santidad (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης), como dice Pablo con palabras de una fórmula de fe tradiciónal[67]. Diferencias, aunque en otra dirección, se descubren también en otras afirmaciones sobre el Espíritu: cuando lo presentan como realidad personal o personalizada (1 Cor 2,13; 6,19; 2 Cor 13,13 y *passim*), o como una fuerza divina impersonal[68]. Habrá que preguntarse, pues, cuál es la concepción propiamente paulina.

Pablo menciona repetidamente sus experiencias espirituales. Éstas se hallan íntimamente relacionadas con su actividad apostólica. En dicha actividad, él se considera apoyado y conducido por el Espíritu. Su anuncio del Evangelio en Tesalónica no lo hizo sólo

66. Cf. Schnelle, *Gerechtigkeit*, pp. 124-126; Haufe, *ThLZ* 101 (1976), pp. 561-566; Schnackenburg, *Baptism*, pp. 27-29.

67. Cf. E. Schweizer, *ThWNT* VI, p. 414.

68. A partir de Bultmann, *Theologie*, p. 335, se habla en este contexto de una forma de expresión animista y dinamista. Conzelmann, *Grundriss*, p. 55.

«con palabras, sino también con poder y con el Espíritu Santo, con plena persuasión» (1 Tes 1,5). La frase alude a manifestaciones concomitantes de su actividad misionera, difíciles de entender para nosotros, y que en otro texto llama «manifestación del Espíritu y del poder» (1 Cor 2,4), o afirma con mayor claridad que fueron realizadas «en virtud de señales y prodigios, en virtud del Espíritu de Dios» (Rom 15,19). Con ello se alude a actuaciones extraordinarias del Espíritu, que Pablo también considera importantes. En un sentido más amplio, denomina el ministerio que él desempeña «servicio del Espíritu» (2 Cor 3,6). En la confrontación con sus oponentes, que se habían introducido en la comunidad con sus cartas de recomendación, habla de la comunidad de Corinto como de una carta de Cristo, redactada por él con el Espíritu del Dios vivo (3,2s.). La obra de la fundación de comunidades se hace en este Espíritu. Cuando en Rom 15,16, un texto semejante, se recuerda una santificación operada por el Espíritu, se está hablando posiblemente del bautismo[69]. Vuelve a presentarse aquí la relación entre bautismo y Espíritu.

El Apóstol considera la acción del Espíritu en sus comunidades como la cosa más lógica. Dicha acción constituye una característica propia del tiempo del cumplimiento. Precisamente en las comunidades paulinas se mencionan fenómenos espirituales extraordinarios, muy valorados por los miembros de las comunidades. En la enumeración de los dones operados por el Espíritu en 1 Cor 12,4-11 llama la atención que se pongan en primer término fenómenos extraordinarios como la palabra de sabiduría y de conocimiento, curaciones, acciones poderosas, profecía, discernimiento de espíritus, don de lenguas e interpretación de las mismas. El texto no se limita a contemplar lo que pasa en la comunidad corintia. Pablo acepta completamente esos fenómenos, pero considera importante que todo sirva para edificar la comunidad y que no se pierda en lo subjetivo. Por otra parte, la actuación de los dones se atribuye en este texto por igual al Espíritu, al Señor o a Dios[70]. Pero al final se subraya la actividad del Espíritu (12,11). En su momento nos referiremos a la relación del Espíritu con el Señor y con Dios.

Los fenómenos extraordinarios constituían un estímulo en el seno de la comunidad y se valoraban como manifestación de la pre-

69. Cf. Wilckens, *Röm* III, p. 118.

70. Hermann, *Kyrios*, pp. 71-75, pretende interpretar Espíritu-Señor-Dios como un *in crescendo* integrador, paralelo al que se da en el caso de los carismas-servicios-operaciones. Cada uno de los términos sucesivos asume al anterior. El término «operaciones» sería el más amplio, y asumiría los otros dos; de igual modo, tras la acción del Espíritu estaría el Señor, y tras la acción del Señor, Dios. Se puede considerar que esta interpretación ve demasiadas cosas en el texto.

sencia del Espíritu. Pero el Apóstol se siente obligado a prevenir frente a una valoración excesiva de tales fenómenos. Precisamente en la comunidad corintia se dieron imprecisiones y exageraciones al respecto. Era necesario ofrecer criterios. El criterio, al que se subordinan todos los carismas en 1 Cor 12,2s., llama la atención por su sencillez: es la confesión de fe pura y simple en Jesús, el Señor; ésta sólo puede hacerse en virtud del Espíritu; del mismo modo, la maldición pronunciada contra Jesús constituye una prueba segura de que no se posee el Espíritu. Con ello se traza una línea divisoria clara; lo cual supone admitir que también fuera de la comunidad se daban fenómenos extáticos. El criterio no es el éxtasis en cuanto tal; ocurre más bien que el éxtasis precisa de un criterio. Y éste lo ofrece la confesión de fe cristiana.

Pablo pasa además de los dones extraordinarios del Espíritu a los servicios ordinarios, que el Espíritu promueve igualmente en la comunidad. Hay que advertir que al repetir la enumeración de los dones del Espíritu en 1 Cor 12,28 se mencionan los maestros, y junto a ellos, los dones asistenciales y las tareas de dirección; además, en la lista de carismas de Rom 12,6-8 se citan exclusivamente los servicios ordinarios que se realizan en la comunidad, tales como la profecía, la enseñanza, la exhortación, dar limosnas, la presidencia, el ejercicio de la misericordia[71].

Incluso cuando los miembros de la comunidad se reunían en un lugar concreto para la celebración litúrgica, se experimentaba también la acción del Espíritu de otras formas extraordinarias. Las afirmaciones del Apóstol en este sentido son escasas. Para nosotros tienen cierto aire enigmático, pues se limitan a indicar los hechos, sin describirlos. «El Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables» (Rom 8,26) es una expresión que hay que relacionar no con la oración privada, sino con la comunidad reunida para la oración. En el contexto se alude a nuestra debilidad y además a que nosotros no sabríamos qué tendríamos que pedir para orar como conviene. Si el conjunto se interpreta en el sentido de admitir sencillamente la incapacidad para orar, la afirmación aparecería casi como un caso aislado en los escritos de Pablo[72]. Lo mejor es tal vez pensar en el gemido inenarrable emitido cuando se hablaba en lenguas, en la medida en que dicho gemido podía considerarse como un testimonio de la intercesión del Espíritu[73]. La aclamación litúrgica «*Abba*,

71. Cf. Hermann, *Kyrios*, p. 73. En esta fase inicial, el ministerio del profeta tuvo que haber sido algo completamente natural; las cosas cambiaron rápidamente en el período post-apostólico.
72. En este sentido lo interpreta Niederwimmer, *ThZ* 20 (1964), pp. 255-265.
73. Cf. Käsemann, *Röm*, pp. 229-231.

Padre», que constituye para los reunidos un testimonio de la libertad de hijos de Dios obtenida, se considera expresamente signo del Espíritu (Rom 8,15s.). Según Gál 4,6 es incluso el mismo Espíritu el que provoca la aclamación. Gritar fuerte es un signo de que uno es libre; el esclavo gime.

La asamblea comunitaria y el bautismo como lugares de expresión del Espíritu orientan hacia el ámbito del «cuerpo de Cristo», que es la Iglesia: «Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para formar un solo cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y a todos se nos ha dado a beber un solo Espíritu» (1 Cor 12,13). Así, pues, el ámbito del Espíritu es este cuerpo, es decir, la comunidad, en la que hunde sus raíces la confesión de fe «Jesús es Señor», que es el criterio del Espíritu; siendo esto así, en relación con estas afirmaciones conviene tener en cuenta que, junto a la comunidad como realidad colectiva, también el individuo se presenta claramente como portador del Espíritu. La comunidad es templo de Dios, en el que habita el Espíritu de Dios (1 Cor 3,16); pero también lo es la persona individual o el cuerpo de la persona individual (6,19). La relación del individuo con el cuerpo de Cristo, en el que alienta el Espíritu, aparece con especial intensidad en la argumentación contra la fornicación. El argumento es el siguiente: «El que se une al Señor se hace un solo espíritu con él» (1 Cor 6,17). Esta afirmación tan concisa expresa la inclusión del individuo en el cuerpo de Cristo, que no elimina la individualidad; y, como consecuencia de aquella inclusión, la participación en el Espíritu que impregna el cuerpo[74].

Conviene tener presente que un elemento esencial de la pneumatología paulina (y cristiana) lo constituye el hecho de que el Espíritu es un don que se le concede a la persona y que ésta no podría alcanzar nunca por sí misma. En este punto esencial se diferencia la pneumatología paulina de la gnóstica. Según la gnosis, el pneuma se halla inserto desde siempre en lo más íntimo del hombre; es una lámpara preexistente que hay en él, que lo colma en cualquier caso, pero que tiene que ser descubierto y asumido para poder superar el olvido del ser y lograr el conocimiento salvador. Este conocimiento conduce hasta lo profundo de Dios, hacia el salvador en la luz, con el cual se hace uno el espíritu que vive en el hombre. En todo caso, el número de los que son aptos para la salvación se halla limitado a los pneumáticos, es decir, a los portadores de luz, mientras que los

74. Conzelmann, *1 Kor*, p. 135 observa justamente que cabría esperar: es un cuerpo con el Señor (cf. v. 16). Diciendo «un espíritu», se quiere aclarar la condición de ese cuerpo uno.

otros, los «materiales», son *massa damnata*. En el difícil texto de 1 Cor 2,10-16 Pablo se confronta con los maestros de sabiduría de tendencia gnóstica; en él se muestra crítico frente a la mentalidad gnóstica, cuando afirma: «El hombre material (ψυχικός) no capta las cosas del Espíritu de Dios; son necedad para él. Y no las puede conocer, pues sólo espiritualmente pueden ser juzgadas. En cambio el hombre de Espíritu lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarle» (2,14s.)[75]. A estas afirmaciones sólo se les hace justicia cuando se percibe su carácter dialéctico. En su defensa de la cruz, que los opositores consideran una necedad, el Apóstol lleva su orgullo pneumático hasta el absurdo. Los que se consideran pneumáticos se revelarán de hecho «materiales» mientras no capten que la necedad de la cruz es sabiduría divina (cf. 3,1). También aquí se presenta el Espíritu como un don de Dios: «Nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado» (2,12).

En cuanto Espíritu de filiación, que inspira la aclamación liberadora del *Abba*, el Espíritu nos mantiene libres frente a todo[76]. Pero la libertad obliga. De este modo, el Espíritu se convierte en norma. En esta concomitancia aparentemente paradójica entre un Espíritu que garantiza la libertad y un Espíritu que constituye una norma se halla un elemento específico, no sólo de la concepción del Espíritu, sino también del concepto de libertad. La primacía del Espíritu aparece en expresiones como ésta: «Todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rom 8,14; cf. Gál 5,18). Quien se deja llevar por la atracción y la conducción del Espíritu, obtiene la libertad de los hijos de Dios[77]. Haber sido liberados de la muerte para vivir nos hace capaces de cumplir el mandamiento del amor. Sea cual fuere el sentido concreto de la expresión la «justa exigencia de la ley» en Rom 8,4, en Gál 5,22 el amor aparece como el primer fruto del Espíritu. Por oposición a la lista de vicios de 5,19-21, ello significa además que esos vicios antihumanos recogidos aquí han sido superados. Con el Espíritu se ha derramado el amor de Dios en nuestros corazones. Esta descripción, muy próxima a una identificación, concibe en todo caso el amor de Dios como esencia del Espíritu. Dicho amor es el que Dios nos tiene (genitivo subjetivo), no el

75. Sobre el problema, cf. especialmente Wilckens, *Weisheit*, pp. 80-89. Se discute mucho cuáles eran las características de los maestros de sabiduría corintios. En cualquier caso, tales características no podrán determinarse sin tener en cuenta algún elemento gnóstico.

76. Cf. *supra*, pp. 95-98.

77. Al mencionar el Espíritu en la exposición del pasado judío, Rom 2,29 anticipa la división, que se alcanzará en 3,21. Sobre esta problemática, cf. Kuss, *Röm*, p. 91.

que nosotros le tenemos a él. Este amor derramado tiende a cambiar completamente al hombre y lo contempla como alguien que actúa en el mundo en cuanto tocado por el amor de Dios y al propio tiempo reflejo de ese amor.

Puede contar con la protección del Espíritu, pero también renunciar a ser conducido por su norma. Puede dejar de estar en el Espíritu. Las repetidas antítesis entre espíritu y carne (Gál 3,3; 5,17; Rom 8,9), Espíritu y ley (Gál 5,18), Espíritu y letra (Rom 2,29; 7,6) previenen frente a esta posibilidad amenazante. El don de estar en el Espíritu exige una vida conforme a esa situación (cf. Gál 5,25).

El Espíritu no es sólo la fuerza que crea vida y supera la muerte moral del pecado; también promete la superación de la muerte física, del ser para la muerte definitiva; y esa superación la anhelamos los humanos junto con toda la creación. Por eso se le denomina primicia (Rom 8,22s.), arras[78] (2 Cor 5,5; 1,22) y nos pone frente a la perspectiva de la vida eterna (Gál 6,8). La garantía se nos concede a través de ese don. ¿Cómo ha imaginado Pablo estos elementos, que son de suyo tan difíciles de expresar? La frase sobre el «Espíritu que habita en vosotros» (Rom 8,11), de resonancias marcadamente realistas, podría evocar la imagen de un material no mundano[79], pero sigue siendo metafórica[80]. La esperada superación definitiva de la muerte en la resurrección corporal se presenta en paralelismo con la resurrección de Cristo de entre los muertos, ya que ambas se atribuyen a la potencia del Espíritu; en ese sentido, el proceso aparece como algo dinámico: «Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros». Se podría hablar de una metáfora real. Pero, en el momento presente, la experiencia del Espíritu sigue siendo especialmente la capacitación para el amor, concedida de forma desinteresada y gratuita[81].

Si nos preguntamos quién es el sujeto del Espíritu, en la mayoría de los casos es Dios. No sólo se le llama Espíritu de Dios (1 Cor 3,16; 7,40; Rom 8,14), Espíritu de nuestro Dios (1 Cor 6,11), Es-

78. El término, tomado del mundo de la economía, significa el dinero que se entrega cuando se hace una compra o un contrato, y que sirve para sellar el trato. Cf. Schnelle, *Gerechtigkeit*, p. 125.

79. Cf. Bultmann, *Theologie*, p. 335.

80. Windisch, *2 Kor*, p. 164, observa que el término «arras» es más bien jurídico.

81. Vollenweider, *Freiheit*, cuyas explicaciones, dignas de ser leídas, tienen un marcado sello hermenéutico y parecen determinadas en sus contenidos filosóficos por la filosofía heideggeriana, trabaja sobre todo con el concepto de futuro hecho posible: «Poseyendo las arras del Espíritu, el futuro se hace presente en cuanto futuro». Cf. sobre todo las explicaciones a 2 Cor 3, en las páginas 269-284; en lo tocante a nuestro texto, p. 275.

píritu del Dios vivo (2 Cor 3,3), sino que además es Dios quien nos lo da (1 Tes 4,8; 2 Cor 1,22), quien actúa en nosotros a través suyo (1 Cor 2,10; 2 Cor 3,6). Recibimos el Espíritu de Dios (1 Cor 2,12). Con todo, hay también frases en las que el mismo Espíritu aparece como sujeto: «El Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza» (Rom 8,26). También Cristo puede ser sujeto del Espíritu, aunque los textos correspondientes no son demasiados (Flp 1,19: Espíritu de Jesucristo). Cristo actúa por el poder del Espíritu en su Apóstol (Rom 15,18s.). No cabe la menor duda de que el Espíritu de Dios y el Espíritu de Jesucristo son idénticos. Si se quiere tener un testimonio expreso de que esto es así, resulta instructiva la formulación singular de Gál 4,6: «Dios envió el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones»[82].

Desde estos presupuestos, se debería tener cuidado a la hora de interpretar el texto tan sufrido de 2 Cor 3,17: «El Señor es el Espíritu». En el contexto donde se hace esta afirmación se habla de la esperada conversión de Israel al Señor, que sólo será posible en el Espíritu. No debería hablarse de identidad en el sentido de que los sujetos fueran intercambiables; tanto menos cuanto que en el v. 17b el Espíritu se llama «Espíritu del Señor»[83]. Es indudable que entre *Kyrios* y *Pneuma* existe una relación estrechísima, como también es muy estrecha la que existe entre Dios y el Espíritu. Tanto la acción de Cristo resucitado como la acción de Dios se experimentan en el Espíritu. Se puede afirmar incluso que la identidad de acción entre el *Kyrios* y el *Pneuma* es un elemento propiamente paulino. Sin embargo, Pablo no se planteó determinar precisamente las relaciones; su pensamiento parte más bien de la relación de Cristo con Dios y no de la relación de ambos con el Espíritu, que por lo demás no posee en el Apóstol elementos personales claramente reconocibles. Si Cristo actúa por el Espíritu lo mismo que Dios actúa por el Espíritu, el acento recae en la dimensión cristológica al situar a Cristo cerca de Dios[84].

82. El Espíritu de su Hijo no puede ser otro que el Espíritu de Dios.

83. Hermann, *Kyrios*, pp. 38-58, que parece identificar en definitiva *Kyrios* y Espíritu (pp. 49s.) —en otro pasaje habla con mayor cuidado de identidad de acción (p. 84)— tiene muy poco en cuenta la imagen global que ofrece Pablo sobre el *Pneuma*. También se muestran críticos frente a Hermann: Conzelmann, *1 Kor*, p. 135, nota 30; Wolff, *2 Kor*, p. 76 y nota 131. 2 Cor 3,18b debe parafrasearse como sigue: como del Señor, que actúa por el Espíritu.

84. Goppelt, *Theologie*, p. 453 afirma justamente: «Pablo no pretende explicar la estructura interna de la divinidad, como hará la doctrina trinitaria posterior; su deseo es describir el acontecimiento soteriológico en cuanto apertura del Dios uno fuera de sí mismo».

Bibliografía

U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, BHTh 26, Tübingen, 1959; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, StANT 2, München, 1961; V. Warnach, «Das Wirken des Pneuma in den Gläubigen nach Paulus», en *Pro Veritate*, FS L. Jaeger-W. Stählin, Münster, 1963, pp. 156-202; K. Niederwimmer, «Das Gebet des Geistes»: *ThZ* 20 (1964), pp. 252-265; H. Paulsen, *Überlieferung und Auslegung im Römer 8*, WMANT 43, Neukirchen, 1974: O. Knoch, *Der Geist Gottes und der neue Mensch*, Stuttgart, 1975; R. Penna, *Lo Spirito di Cristo*, Brescia, 1976; H. Räisänen, «Das Gesetz des Glaubens und das Gesetz des Geistes»: *NTS 26 (1979)*, pp. 101-117; W. Grundmann, «Das Gesetz des Geistes und das Gesetz der Sünde», en *Wandlungen im Verständnis des Heils*, AVTRW 74, Berlin, 1980, pp. 25-46; C. Ménard, «Le statut sémiologique de l'Esprit comme personnage dans les écrits pauliniens»: *LTP* 39 (1983), pp. 303-326; S. Jones, *«Freiheit» in den Briefen des Apostels Paulus*, Göttingen, 1987; F. Pastor Ramos, *La libertad en la carta a los Gálatas*, Valencia.

V. COMUNIDAD, SACRAMENTOS, PUEBLO DE DIOS

1. *Aspectos de una teología de la comunidad*

Cuando una persona acepta el Evangelio se vincula a una comunidad. El Apóstol no se contentó con predicar el Evangelio, sino que fundó comunidades. La fundación de las mismas no es el resultado de reflexiones pragmáticas, como podría ser que de ese modo se puede realizar mejor la vida cristiana; es más bien una necesidad teológica. En este sentido, basta pensar en la relación entre el apostolado y la comunidad (cf. II,2). En expresiones como «sello de mi apostolado» (1 Cor 9,2), «mi obra en el Señor» (9,1), «nuestra carta» (2 Cor 3,2), que hay que referir a la comunidad, se expresa —en parte incluso de forma enfática— claramente este aspecto.

Para articular la autoconciencia de la comunidad Pablo dispone de una serie de nombres y expresiones. Éstos aparecen sobre todo en los prescriptos de las cartas: amados de Dios (Rom 1,7; cf. 1 Tes 1,4), llamados de Jesucristo (Rom 1,6), llamados santos (Rom 1,7; 1 Cor 1,2), santificados en Jesucristo (1 Cor 1,2). Predomina el calificativo «los santos»[1]. Muchos de estos nombres o expresiones los encuentra Pablo en el vocabulario cristiano. Podemos suponer así que la autodenominación «los santos» nació en la comunidad madre

1. Rom 8,27; 12,13; 15,25s.31; 16,2.15; 1 Cor 6,1s.; 14,33; 16,1.15; 2 Cor 1,1 y *passim.*

de Jerusalén[2]. En muchos textos —relacionados con la colecta de Jerusalén— Pablo se refiere subrayadamente a los miembros de la comunidad con el apelativo «los santos» (Rom 15,25s.; 1 Cor 16,1; 2 Cor 8,4; 9,1.12). Se entendería mal este calificativo si se interpretara en sentido ético. Conviene observar que el nombre se aplica siempre a la comunidad —nunca a los individuos (¡aparece siempre en plural!)—. Son santos —y, en cierto sentido, además separados— por su pertenencia a Cristo. A ello se añade la determinación escatológica. Son los santos de los últimos tiempos[3].

Vale la pena señalar que la denominación «los creyentes» comienza a convertirse, parece que incluso en las cartas más antiguas de Pablo, en sustantivo (cf. 1 Tes 1,7; 2,10.13). Sin embargo, este aspecto desaparece completamente en las cartas principales, en las que la fe constituye una expresión elemental de la vida cristiana. Aquel uso sólo volverá a hacerse presente en las deuteropaulinas (Ef 1,19; 2 Tes 1,10).

El sustantivo englobante para referirse a la comunidad es ἡ ἐκκλησία. También este término lo tomó Pablo de las comunidades de Judea o, más en concreto, de la comunidad de Jerusalén. Ello se deduce de las afirmaciones en las que habla de su pasada actividad como perseguidor de la comunidad: «Pues yo soy [...] indigno del nombre de apóstol, por haber perseguido a la Iglesia de Dios» (1 Cor 15,9). Esas comunidades perseguidas por él se presentan en Gál 1,13.22s. como las comunidades de Judea[4]. Es probable que se deba suponer que, en cuanto autodefinición solemne, la expresión «comunidad de Dios» procede de Jerusalén. Se había acuñado en el seno del judaísmo apocalíptico (qumránico) y corresponde al hebreo *qehal 'el*[5]. Situado en este contexto, el nombre posee además una dimensión escatológica, según la cual la comunidad de Dios se

2. En este sentido pueden compararse las autodenominaciones de la comunidad de Qumrán: «comunidad santa» (1QS 2,25; 1QSa 1,13), «hombres santos» (8,23), «sociedad santa» (9,2), «sus santos» (1QM 3,5), «santos de su pueblo» (6,6); véase F. García Martínez, *Los textos de Qumrán*, Madrid, [4]1993; también F. García Martínez y J. Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán*, Madrid, [2]1997, y H. Stegemann, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Madrid, 1997. En el AT el pueblo elegido se califica de santo (Éx 19,6); luego se aplica este calificativo al resto (Is 4,3; 62,12).

3. Esta determinación escatológica representa un punto de relación con Qumrán.

4. Cf. Flp 3,6. Hainz, *Ekklesia*, p. 234, descubre que en Gál 1,22s. Pablo habría ampliado la idea de «comunidad de Dios» desde la comunidad de Jerusalén a las comunidades judías. Cf. sobre el tema Kümmel, *Kirchenbegriff*, p. 19.

5. Cf. 1QM 4,10; 1QSa 1,25; Schrage, *ZThK* 60 (1963), pp. 178-202, pretende que el término ἐκκλησία es una autodesignación de la comunidad cristiana, surgida en el judeocristianismo helenista de los círculos de Esteban; se trataría por tanto de un término polémico con acentos críticos frente a la Ley y motivado por la confrontación con la Sinagoga. Corrigen esta visión J. Roloff, *EWNT* I, pp. 1000-1002; Conzelmann, *1 Kor*, pp. 35s.

presenta como el rebaño definitivo de Dios. Vale la pena notar que en este caso —como en el de la autodesignación «los santos»—, la atención se orienta hacia un horizonte escatológico. El determinante «de Dios» es importante, dada la coloración semítica de la expresión precedente; de hecho, se trata de algo más que de un epíteto decorativo.

Si la expresión «comunidad de Dios» se aplicaba originariamente sólo a los cristianos de Jerusalén, se plantea el problema de la dependencia de las comunidades posteriores respecto de Jerusalén. En cuanto comunidad madre, la comunidad de Jerusalén pretendió para sí cierta precedencia. Aquí no podemos averiguar en qué consistía esa precedencia; nuestro único objetivo es determinar cómo veía Pablo la relación de su propia persona y la de sus comunidades con Jerusalén[6]. El Apóstol tuvo interés por mantener la vinculación con Jerusalén; lo demuestran sus continuas visitas a la ciudad. Acompañado de Bernabé y de Tito, expone a los notables el Evangelio que predica entre los pueblos, y contribuyó así a la asamblea de los Apóstoles, en la que se comprometió a realizar una colecta para los pobres de aquella ciudad. El acuerdo con Cefas, tocante a la distribución de los ámbitos de misión, lo consideró Pablo como manifestación de igualdad, como le diría abiertamente a Cefas algo más tarde en Antioquía (Gál 2,1-14). Aunque en Jerusalén se le otorgara a la colecta mayor valor y se la considerara tal vez como reconocimiento de una precedencia, Pablo vio en ella una forma de servicio. Cuando se refiere a ella la califica de *diakonia* (Rom 15,31; 2 Cor 8,4; 9,1.12s). Por otra parte, actuando con toda lógica, el Apóstol aplicó el nombre comunidad/comunidades a sus propias comunidades (1 Cor 10,32; 11,16.22); lo cual puede ser un signo de que para él la igualdad estaba establecida y de que, en su opinión, la posición de Jerusalén tenía unos límites muy precisos, que podrían entenderse como una precedencia espiritual honorífica. La unidad, que él defendía sin duda alguna expresamente, la habría visto en el Evangelio fundamental (cf. 1 Cor 15,11). La problemática surge cuando se trata de sacar consecuencias del Evangelio (el incidente de Antioquía).

Estas reflexiones permiten suponer que para el Apóstol las distintas comunidades, y no sólo las fundadas por él, formaban una comunión eclesial englobante. Se trata sin embargo de un punto discutido. Mientras que J. Hainz opina que Pablo no conoce una Iglesia universal y que sólo acepta un elemento que transciende a las

6. Este debate lo ha atizado en época relativamente reciente el artículo de K. Holl «Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde», en K. K. Rengstorf, *Das Paulusbild in der neuen deutschen Forschung*, Darmstadt, 1964, pp. 144-178 (ed. or. en 1921). Sobre el debate, cf. Hainz, *Ekklesia*, pp. 232-236.

comunidades particulares[7], K. L. Schmidt considera que el punto de partida de la concepción eclesiológica de Pablo es la «Iglesia universal», que se realiza en cada comunidad particular[8]. Es cierto que para el Apóstol el punto clave lo constituye la comunidad local. Esta afirmación vale no sólo para los prescriptos de sus cartas, en cada una de las cuales se dirige a distintas comunidades locales, sino que se manifiesta también en el uso frecuente del plural. Ni siquiera las comunidades de una provincia las engloba en conceptos como la Iglesia de Macedonia, de Galacia, de Asia o de Judea, sino que habla más bien de la comunidades de Macedonia (2 Cor 8,1), de Galacia (1 Cor 16,1), de Asia (1 Cor 16,19), de Judea (Gál 1,22; cf. 1 Tes 2,14). Se refiere a las costumbres que eran habituales en las comunidades de Dios (1 Cor 11,16)[9]. Con todo, en el empleo de la expresión «comunidad de Dios» se puede percibir una tendencia a la unidad. La aplicación de esta denominación propia de la comunidad de Jerusalén significa tanto la pretensión de igualdad como la voluntad de unidad. Cuando se reúnen en las Iglesias locales, se manifiesta la «comunidad de Dios» (1 Cor 11,18.22). Las dos cartas a los corintios se dirigen «a la comunidad de Dios, que está en Corinto» (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1); podría pensarse que también en este caso se contempla la manifestación de la «comunidad de Dios» englobante con ocasión de la reunión concreta de la comunidad, durante la cual se lee la carta[10]. También resulta instructiva la ampliación del saludo: «a todos los que en cualquier lugar invocan el nombre de Jesucristo, Señor nuestro, de nosotros y de ellos» (1 Cor 1,2). Esta ampliación revela conciencia de unidad.

La reunión de los cristianos de un lugar como manifestación de la comunidad de Dios nos permite percibir todavía algo de los orígenes. No se trata sólo de que en esta reunión se haga visible la comunidad; ésta se constituye en cuanto comunidad precisamente cuando se reúne (cf. 1 Cor 11,18; 14,23). Por ello se puede plantear la pregunta de si Pablo y sus comunidades de habla griega no eran también conscientes de la etimología del término *ekklesia* (los convocados). A esta pregunta hay que responder afirmativamente, si se considera el significado que tiene el término llamar (καλεῖν) en sus cartas: «Pues fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la comunión con su Hijo Jesucristo, nuestro Señor» (1 Cor 1,9); «para vivir en paz os

7. *Ekklesia*, pp. 251 y 266.
8. *ThWNT* III, pp. 507-510.
9. Tal vez alude con ello a las comunidades de Judea.
10. Cf. K. L. Schmidt, *ThWNT* III, p. 508; Wolff, *2 Kor*, p. 17; J. Roloff, *EWNT* I, p. 1003.

llamó el Señor» (7,15)[11]. Ahora bien, la comunidad de Dios sigue existiendo más allá de su convocación y de su reunión concreta. Sigue siendo ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Esto la diferencia de las asambleas políticas del pueblo, de la πάνδημος ἐκκλησία[12], que sólo existe *in actu*.

Otra forma de acercarnos a la idea que tiene Pablo de la comunidad es el lenguaje figurado. La imagen más importante es la del cuerpo, la de un organismo que forma una unidad en la multiplicidad de sus miembros: «Pues así como nuestro cuerpo, en su unidad, posee muchos miembros, y no desempeñan todos los miembros del cuerpo la misma función, así también nosotros, siendo muchos, no formamos mas que un solo cuerpo en Cristo, siendo cada uno por su parte miembros los unos de los otros» (Rom 12,4s.). Lo mismo que en la filosofía moral antigua, la imagen, que comparece en los contextos parenéticos de Rom 12 y 1 Cor 12, puede servir ante todo para hacer una llamada impelente a la unanimidad. Pero en Pablo el acento parenético aparece tal vez con menos fuerza que en la famosa fábula de Menenio Agripa[13]. Su uso concreto, puesto al servicio de la exhortación contra la arrogancia y el anquilosamiento, lleva la aplicación de la imagen hasta lo grotesco. En 1 Cor 12 se argumenta, por ejemplo, que el cuerpo no consta sólo de un miembro, que no es sólo ojo u oído. Por otra parte, al oponer los miembros, no se contenta con un par de opuestos (el pie contra la mano, el ojo contra la mano, la cabeza contra el pie: 12,15-21)[14]. El objetivo es que haya simpatía y armonía: «Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él. Si un miembro es honrado, todos los demás toman parte en su gozo» (12,26).

Ahora bien, el discurso paulino sobre el cuerpo va mucho más allá de lo metafórico. Toca la realidad del cuerpo de Cristo. El cuerpo formado por los creyentes, unidos entre sí y en su acción común, es el cuerpo de Cristo. Las diversas formulaciones son muy distintas unas de otras: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno por su parte» (12,27). «Así también nosotros no formamos más que un solo cuerpo en Cristo» (Rom 12,5). En 1 Cor 12,12 la metáfora del cuerpo se resuelve en la siguiente afirmación: «Así también Cristo»; es decir, la comunidad de los creyentes se asimila directamente a Cristo. No conviene subrayar demasiado las diferencias entre las distintas afirmaciones; cabría más bien ver descrita en

11. Cf. Rom 8,30; 9,24-26; 1 Cor 7,15-24 y *passim*. También κλῆσις: Rom 11,29; 1 Cor 1,26; Flp 3,14.
12. Sobre este concepto, cf. Moulton-Milligan, *Greek Vocabulary*, p. 195.
13. En Livio 2,32.
14. En la fábula de Esopo la lucha la entablan el estómago y el pie. Sobre el material paralelo, cf. E. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, Köln, [7]1986, pp. 279s.

cada caso la misma realidad de fe: la comunidad es el espacio en el que Cristo actúa de forma tan real que se halla presente en ella; la comunidad constituye su cuerpo. El Cristo al que se refieren estas afirmaciones es el Cristo personal, que ha pasado por la cruz y la exaltación. El realismo de la metáfora presupone su presencia permanente en la comunidad[15].

La raíz cristológica de ese modelo eclesiológico permite concebir la comunidad como algo ya existente, objeto de gracia. Que haya comunidad no depende de la actividad humana; su existencia depende de que Cristo ha acogido a una serie de personas en la comunión con él (en su cuerpo). Se asegura así en principio y propiamente una unidad englobante. En 1 Cor 12 y Rom 12 Pablo aplica también la metáfora del cuerpo a la comunidad local; si lo hace es porque su ser cuerpo de Cristo significa unidad englobante. El cuerpo de Cristo no puede ser más que uno. También la unidad es algo ya dado y que no se puede crear. Si se quisiera expresar con un concepto teológico, tendríamos que hablar de representación. La comunidad local representa el todo, representa a Cristo en un punto concreto del mundo[16]. La idea de unidad no se asegura mediante la simple organización. La raíz cristológica en que se funda aquella idea debería expresarse en un lenguaje todavía más claro.

La preocupación parenética, que el Apóstol une a su concepción eclesiológica, se expresa en su doctrina de los carismas. Con esa doctrina se dirige a cada uno de los miembros de la comunidad, que se consideran miembros vivos del cuerpo y deben prestar la contribución correspondiente a la edificación de la comunidad. Pablo parte en este punto de que, lo mismo que en el funcionamiento de un organismo, a cada cual se le ha asignado una tarea. A esas tareas les da nombres diferentes: carismas, servicios, operaciones (1 Cor 12,4-6). La palabra carisma podría ser una creación de Pablo[17]. La elección de los términos descubre ya la realidad. Los sustantivos «carisma» y «operación» expresan que la capacidad correspondien-

15. Cf. E. Schweizer, *ThWNT* VII, p. 1072. Schweizer, *Gemeinde*, p. 82, hace entrar en juego el concepto hebreo de tiempo; en virtud de ese concepto, sería posible imaginarse un acontecimiento pasado como presente.

16. Los autores discuten sobre cuál podría ser el origen de la idea del cuerpo de Cristo desde la perspectiva de la historia de las religiones. Se ha pensado en la Stoa, la gnosis, las especulaciones rabínicas sobre Adán, la idea bíblica de la personalidad corporativa. Una visión panorámica puede verse en Hainz, *Ecclesia*, p. 260, nota 2. Esta última propuesta parece la más probable; pero en cualquier caso conviene tener en cuenta que, al usar la imagen, Pablo le imprime un sello muy propio. Brockhaus, *Charisma*, p. 168, relativiza el problema. Sin duda se había exagerado demasiado.

17. Sobre el debate, cf. Brockhaus, *Charisma*, pp. 128-130. La palabra carisma aparece 14 veces en Pablo, pero en 1 Cor 12 (5 veces) y en Rom 12,6 posee un matiz especial.

te no es algo que se adquiere por las propias fuerzas, sino que lo concede y realiza el Espíritu; por su parte, el término «servicio» pretende resaltar que la actuación de la capacidad en cuestión sólo tiene sentido si se usa en favor de los demás. La lucha suscitada entre los corintios por la arrogancia de unos y el anquilosamiento de otros se había encendido aún más con el tema de las capacidades carismáticas.

Pero es que además Pablo ofrece en 1 Cor 12,4-11.28 y Rom 12,6-8 listas de carismas[18]. Es indudable que esas listas no pretenden ofrecer un panorama exhaustivo de los carismas o servicios que puede haber en la comunidad. Se constatan además coincidencias, como por ejemplo entre discurso de sabiduría y de conocimiento, o entre dones de curaciones y poder de milagros (12,8-10). Con todo, llama la atención lo siguiente: mientras que en 1 Cor 12,4-11 se enumeran principalmente carismas extraordinarios, Rom 12,6-8 trata más de dones ordinarios, como la profecía, el servicio (social), la enseñanza, la exhortación, la capacidad de compartir (dones materiales), la presidencia de una comunidad y la práctica de la misericordia. 1 Cor 12,28 se sitúa en el término medio. Esta ordenación de los carismas permite concluir que el Apóstol anima a los servicios ordinarios y necesarios. Y es que, precisamente, en la comunidad corintia se había concedido demasiado valor a los extraordinarios. No es casualidad que en 1 Cor 12,4-11 el don de lenguas y su interpretación aparezca en último lugar. El carisma debe estar sobre todo al servicio de la comunidad. Éste es precisamente el criterio sobre este tema (1 Cor 12,5-12). También vale la pena notar que, inmediatamente después del capítulo sobre los carismas, Pablo introduce el «himno a la caridad»; y lo hace con las siguientes palabras: «¡Aspirad a los carismas superiores!» (12,31).

Pablo describe los carismas funcionalmente (por ejemplo, la enseñanza, la presidencia, etc.). Sólo en 1 Cor 12,28 habla de apóstoles, profetas, maestros, estableciendo incluso cierto orden evaluante. Esta tríada es tal vez tradicional[19]. Comienzan a imponerse algunos términos vinculados a determinadas personas. Esto vale en primer lugar para los apóstoles; pero en la comunidad de Filipos vale también ante todo para los epíscopos y diáconos (Flp 1,1)[20]. Pero en estos casos, los ministerios indicados se hallan insertados en el modelo carismático.

18. Rom 12,9ss. no debe enumerarse entre las listas de carismas. Con Wilckens, *Röm* III, p. 18.

19. Cf. Brockhaus, *Charisma*, p. 95.

20. Sobre los epíscopos y diáconos en Flp 1,1, cf. Gnilka, *Phil*, pp. 32-39. Obsérvese el plural. Se trata, por tanto, de un colegio.

¿Cómo hay que valorar el modelo carismático de la comunidad? ¿Se puede hablar siquiera de la existencia de un modelo? Es correcto afirmar que Pablo no describe situaciones —en Corinto las cosas estaban un poco revueltas—, sino que ofrece el esbozo de una comunidad tal y como él la desea. El esbozo contiene elementos ideales. Sin embargo, al ofrecer la fundamentación esencialmente cristológica y pneumatológica va mucho más allá de la mera preocupación parenética, con lo que aquella fundamentación adquiere carácter de modelo[21]. El modelo no sólo proporciona una imagen de la comunidad, sino que ayuda a cada uno de los miembros de la misma a descubrir y a desempeñar su papel en el conjunto. Por lo que toca a la práctica, no hay por qué suponer que Pablo dejara completamente el funcionamiento concreto de la comunidad a las circunstancias. Conviene tener en cuenta que él intervino personalmente como apóstol a través de cartas y de delegados (cf. por ejemplo 1 Cor 14,26-33), y además que algunos miembros de la comunidad se mostraron dispuestos a ponerse al servicio de los santos (cf. 16,15s.). En el modelo carismático se manifiesta que al desarrollar el servicio hay preeminencia y subordinación. No es posible rechazar el servicio, pero éste se debe realizar también con actitud de respeto y obediencia[22].

Las imágenes del campo y de la edificación se hallaban acuñadas ya en el Antiguo Testamento: «Vosotros sois campo de Dios, edificación de Dios» (1 Cor 3,9; cf. Ez 17,7; Jer 1,9s.; 12,14-16; 24,6). Tales imágenes permiten percibir la cooperación de Dios y el hombre en favor de la comunidad. Por esta razón se puede decir que los hombres son «cooperadores de Dios» (1 Cor 3,9). Dios es el propietario y actúa en la comunidad a través de sus colaboradores. Por ello, la edificación es también el resultado del trabajo misionero y pastoral; y se pedirán cuentas de él (3,10-15). La imagen de la comunidad como templo de Dios (3,17s.), que también se puede aplicar al individuo (6,19), expresa el hecho de la delimitación y de la santidad; desde una perspectiva histórica, presupone la oposición al templo[23].

21. Según Brockhaus, *Charisma*, pp. 226 s., la concepción de los carismas no queda reducida a la ética ni a la constitución de la comunidad, sino que hunde sus raíces en la pneumatología. La palabra constitución sería de hecho demasiado extensa.

22. Cf. Schweizer, *Gemeinde*, pp. 90s.

23. La misma imagen se desarrolla en la comunidad de Qumrán, que vivía enfrentada al Templo. Cf. 1QS 8,4-10; 9,3-6; 5,4-7 y G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumramgemeinde und im NT*, StUNT 7, Göttingen, 1971.

Bibliografía

E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT*, AthANT 35, Zürich, 1959; J. Pfammatter, *Die Kirche als Bau*, AnGr 110, Roma, 1960; R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT*, QD 14, Freiburg, 1961; W. Schrage, «Ekklesia und Synagoge»: *ZThK* 60 (1963), pp. 178-202; W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, Göttingen, [2]1968; U. Brockhaus, *Charisma und Amt*, Wuppertal, 1972; J. Hainz, *Ekklesia*, BU 9, Regensburg, 1972; H. Merklein, «Die Ekklesia Gottes»: *BZ* 23 (1979), pp. 48-70; W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, WMANT 50, Neukirchen, 1979; W. Klaiber, *Rechtfertigung und Gemeinde*, FRLANT 127, Göttingen, 1982; Roloff, *Kirche*, pp. 86-143.

2. *Bautismo y eucaristía*

Cada uno de los creyentes recibe el bautismo o participa en la celebración de la eucaristía. Si se quiere exponer la significación de este hecho para el individuo, hay que afirmar que se trata de una unión especial con Cristo y simultáneamente una unión especial con los demás creyentes en la comunión de la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo. Para Pablo, el aspecto cristológico y el eclesiológico se hallan unidos estrechamente. Lo cual se deduce precisamente de que la comunidad constituye el cuerpo de Cristo. Pero con ello se da a entender el punto de partida cristológico.

En la transmisión del bautismo y la eucaristía Pablo se sitúa en la tradición eclesial. Para él es evidente que, cuando se funda una comunidad, se bautiza a los que entran a formar parte de ella, o que él mismo bautiza o celebra la eucaristía con la comunidad. Dada la escasez de datos historiográficos, es instructivo constatar que él bautizó en Corinto a Estéfanas y a los de su casa, que fueron los primeros que pudo ganar para la fe (1 Cor 1,16; cf. 16,15); además de ellos, bautizó a Crispo y a Gayo (1,14). Las observaciones hechas en 1,14 y 17 —«porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el Evangelio»—, que podrían crear la impresión de que el bautismo pertenece a una segunda categoría, no son afirmaciones fundamentales, sino que pretenden hacer frente a una interpretación errónea dentro de la comunidad[24]. Su dependencia de la tradición en el caso de la eucaristía la menciona claramente el mismo Pablo en las pala-

24. El malentendido consistía en que en la comunidad de Corinto se pensaba que el bautismo establecía un lazo firme de unión entre el bautizado y el bautizante. Esta visión de las cosas alimentaba las tensiones dentro de la comunidad. La opinión minimalista, expresada últimamente por Conzelmann, *1 Kor*, p. 51, según la cual el bautismo podía administrarlo cualquiera, no la habría compartido Pablo. En cualquier caso, es correcto que cualquier bautizado puede bautizar.

bras con las que introduce la paradosis sobre la Última Cena: «Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido» (11,23)[25].

Con el *bautismo*, que es lo primero que trataremos, asume Pablo elementos esenciales de la concepción que sobre el mismo se había desarrollado en el cristianismo primitivo. Además de la práctica concreta de su administración —agua corriente en la medida de lo posible— y de la fórmula en el nombre de Jesús pronunciada al administrarlo[26], hay que contar entre dichos elementos la idea de que el bautismo limpia los pecados, otorga el Espíritu de Dios e introduce al bautizado en la comunidad de la Iglesia. El bautismo es un sacramento de iniciación. Su administración en el nombre de Jesucristo presupone que dicho nombre se invocaba sobre el neófito, quien por su parte confesaba a Jesús, posiblemente con la fórmula «Jesús es Señor» (cf. Rom 10,9). Por ello, ser bautizado en el nombre de Jesús significa que el bautizado queda traspasado a Jesús y se convierte en propiedad suya, pero que a partir del momento de su bautismo se pone bajo una protección especial. Esta interpretación lógica de la fórmula en el sentido de fórmula de protección y de propiedad, que era la que tenía al principio, parece preferible frente a otros intentos de explicación[27]. Dicha interpretación tiene además cierta analogía —algo lejana— con el mundo mercantil, en el que se puede anotar algo a nombre de alguien, en su nombre. La analogía puede ilustrar al menos externamente la intensidad de la pertenencia.

Sobre esta base desarrolla Pablo su concepción del bautismo. En ella resalta especialmente la comunión sacramental con Cristo que se realiza en el bautismo (Rom 6,1-11). El punto de apoyo externo para dicha idea lo ofrece la fórmula de administración: «¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte?» (6,3). La idea de apropiación del bautizado a Cristo se profundiza así mediante otra idea, a saber, que el bautizado es asumido, sumergido al mismo tiempo en la muerte de Cristo. Esta afirmación, aparentemente extraña, se intensifica hasta el punto de llegar a hablar de un ser con-sepultado con Cristo por el bau-

25. Que Pablo retrotraiga la tradición al Señor no elimina su dependencia fáctica de la tradición. La afirmación pretende presentar al Señor, que le llamó a él directamente, como el verdadero origen de la tradición. Las coincidencias con Lc 22,19s. son un argumento más.

26. Campenhausen, *VigChr* 25 (1971), pp. 1-16, pretendió interpretar la expresión «en el nombre de Jesús» no como una fórmula para la administración del bautismo, sino como una denominación del mismo (bautismo de Cristo). Como es lógico, la propuesta no ha encontrado seguidores.

27. Delling, *Zueignung*, pp. 36ss., ofrece una interpretación contraria: no pasar a ser propiedad de Cristo, sino apropiación del acontecimiento de la cruz al bautizado. Cf. Frankemölle, *Taufverständnis*, pp. 44-47.

tismo en la muerte[28]. Lo que ocurrió entonces en el bautismo sigue actuándose, pues «nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya» (6,5).

Esta formulación ha dado pie para considerar el bautismo mismo, su realización ritual como una imagen de la muerte de Jesús. Al sumergirse, el bautizado sufriría la muerte con Cristo, sufriría su misma muerte, para poder experimentar su resurrección de entre los muertos al emerger del agua. Se consideraba que en las religiones helenistas de los misterios tenía lugar la realización del destino del dios venerado en el culto respectivo[29]. Sin embargo, el texto paulino remite la resurrección con Cristo al futuro: «Porque si nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos en la resurrección»[30]. Así, pues, el bautizado ha sufrido realmente la muerte con Cristo, con lo cual se halla además ciertamente determinado para la realidad de la resurrección; pero la realización plena de esa realidad no se ha producido todavía. Lo que se realiza en el presente es la vida nueva con Cristo (6,8). La persona, liberada del pecado, debe mantenerse en su vida como alguien que ha sido renovado. Es evidente que, como muestra incluso el contexto (6,1s.), Pablo pone el acento en la parenesis, la superación del pecado. De ahí que sitúe en primer término la idea de morir-con, ser sepultado-con, ser crucificado-con (6,6), y evitando el lenguaje entusiástico, relegue a un segundo plano la idea de resucitar-con. La comunión con la muerte y la resurrección de Cristo, adquirida en el bautismo, debe seguir actuando en la renovación de la vida cotidiana. Haber sido hechos «una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya» significa, pues: en el bautismo nos hemos hecho semejantes en la muerte, pero muriendo su muerte de modo distinto, por cuanto que «nuestro hombre viejo» ha sido crucificado.

Esta concepción paulina se manifestaría con mayor claridad si pudiéramos partir de que en Rom 6,3-5 se ha elaborado tradición prepaulina, es decir, si pudiéramos partir de que la idea de la unión sacramental con la muerte y la resurrección de Cristo en el bautismo

28. Con Käsemann, *Röm*, p. 156, hay que preferir esta relación. Contra la otra posibilidad «con-sepultado [...] en la muerte» habla el orden de los términos.

29. La tesis fue fundamentada por O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg, 1922; Id., *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, [3]1948. Kuss, *Röm*, pp. 307-379, se manifestó relativamente favorable a esa tesis; incluso Käsemann, *Röm*, pp. 151-153, aunque con diferencias desde la perspectiva de la historia de la tradición. La rechazan entre otros Schnackenburg, *Baptism*, pp. 139-203; Schlier, *Röm*, pp. 195s.; Wilckens, *Röm* II, pp. 54-62, según el cual el modelo de esta concepción lo ofrece la idea de seguimiento. Una panorámica de la investigación la ofrece Wagner, *Problem*, pp. 15-68.

30. Es de notar que en el v. 5b no se habla de semejanza en la resurrección. Conviene no introducir el término en la traducción.

era anterior a Pablo. Es cierto que no es posible determinar más precisamente una tradición de este tipo; pero se puede suponer su existencia, pues la encontramos también en un escrito deuteropaulino: «Sepultados con él por el bautismo, con él también habéis resucitado» (Col 2,12; cf. Ef 2,5s.). Más que una dependencia de este texto frente a Rom 6, es preferible suponer la existencia de un texto básico común a ambos, a Rom 6 y a las deuteropaulinas[31].

¿Es posible especificar algo más los contenidos del morir-con, ser con-sepultado y con-resucitar? Si la suposición avanzada sobre la historia de la tradición fuera correcta, la pregunta habría que ampliarla más allá de Rom 6 a la tradición precedente. Un influjo conceptual de los misterios helenistas se encuentra con la dificultad de que lo que se celebra en ese ámbito es la realización natural de una muerte y una resurrección repetidas, como en la naturaleza, de una divinidad mítica (de la vegetación); en el bautismo cristiano, por el contrario, se piensa en la muerte en cruz de Jesús de Nazaret y en su resurrección por parte de Dios. En el texto paulino se mantiene la vinculación fundamental a la actuación libre de Dios: «Al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre...» (6,4). Se puede recordar que la liturgia judía conocía la actualización de un acontecimiento salvífico pasado mediante el recuerdo; en la pascua, por ejemplo, se recordaba la liberación de la esclavitud bajo los egipcios. Con todo, la vinculación del bautizado a Cristo tiene una dimensión más profunda. Por ello parece preferible recurrir a la idea de la personalidad corporativa como punto de partida de la concepción del bautismo. El destino del que pertenece a Cristo es idéntico al del mismo Cristo. Con ello se establece el punto de apoyo histórico: «Si uno murió por todos, todos por tanto murieron» (2 Cor 5,14). La realización de su destino se hace presente sacramentalmente en el bautismo[32].

Junto a la comunión con Cristo operada en el bautismo aparece la comunión con todos los demás bautizados, con la Iglesia: «Todos

31. Permite suponerlo la reticencia con que se expresa la idea de la co-resurrección en Rom 6. Cf. Gnilka, *Kolosser*, p. 119; Käsemann, *Röm*, p. 152; E. Lohse, «Taufe und Rechtfertigung bei Paulus»: *KuD* 11 (1965), pp. 308-324, sobre este punto, pp. 313s.; este último autor piensa que la idea tuvo origen en la Iglesia siro-helenista.

32. Los datos tan diferentes que ofrecen los distintos comentaristas muestran los límites que se imponen a la hora de entender algo más precisamente las ideas y concepciones heredadas por Pablo: Käsemann, *Röm*, p. 156, dice, por ejemplo, que el bautizado se integra en el nuevo Adán; Kertelge, *Rechtfertigung*, p. 235, habla de identificación con Cristo e incorporación a la humanidad que le pertenece; Wilckens, *Röm* II, p. 15, afirma que no es que se actualice la muerte de Cristo, sino que el bautizado se entrega a la muerte de Cristo; Kuss, *Röm*, p. 311, afirma que es muy difícil negar que en el bautismo se actualice el acontecimiento salvador. Pero pese a todas estas diferencias en la interpretación, se mantiene un resto esencial de coincidencia: la comunión sacramental con el destino de Cristo.

los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,27s.). Este texto tan concentrado resalta en primer término la integración del bautizado en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia. En esa nueva realidad han perdido todo su valor las antiguas determinaciones étnicas, sociales e incluso la diferencia hombre y mujer, que en cualquier caso se orienta a la posición de los mismos en la sociedad. El Apóstol eleva la unión de todos a la idea de una persona colectiva: «Uno en Cristo Jesús». Sin embargo, esta formulación no es otra cosa que una transformación osada de la idea del cuerpo de Cristo, que encuentra un paralelo en 1 Cor 12,12b[33]. Desde ese texto resulta además evidente que es el Espíritu quien lleva a cabo las transformaciones liberadoras que se realizan en el cuerpo de Cristo, es decir, en la Iglesia. Por ser el Espíritu del amor se indica el modo en que se pueden realizar dichas transformaciones. Lo mismo que en Rom 6,3, Pablo comienza en Gál 3,27 con la fórmula del bautismo. Pero la consecuencia que se saca en 3,28 permite deducir que para Pablo «ser bautizado en Cristo» significa además ser incorporado al cuerpo de Cristo. En esa interpretación de la fórmula del bautismo se puede ver incluso un elemento específico de su teología del bautismo.

Junto a ello, la imagen del vestido —«os habéis revestido de Cristo»— incluye la comunión con Cristo otorgada a cada uno de los bautizados[34]. La imagen puede ilustrar incluso esa comunión de una forma muy intensa. No se piensa, en efecto, en un revestimiento exterior, sino en un proceso transformador del ser. De ahí nace la parenesis, que exhorta a despojarse de los vicios y a revestirse del hombre nuevo, o, en su caso, de Jesucristo (Rom 13,12.14; cf. Ef 4,24; Col 3,10-12); dicha parenesis tiene todos los visos de ser bautismal.

Una cuestión muy debatida es la relación entre el bautismo y la justificación. El bautismo otorga la salvación en plenitud; por ello la cuestión indicada resulta tanto más justificada. Hace algún tiempo A. Schweitzer[35] consideró la mística de la muerte y la resurrección con Cristo como el centro propiamente dicho de la soteriología paulina; la doctrina de la justificación sería un fragmento

33. Mussner, *Gal*, pp. 265s., acentúa el «en Cristo». Con todo, es posible identificar la persona colectiva con Cristo.

34. Mussner, *Gal*, p. 264, observa muy bien la relación estrecha entre la referencia a la persona colectiva de la comunidad y la persona individual del bautizado. Otra cuestión es si resulta feliz considerar al cristiano como hombre de unidad escatológico. No es seguro que la imagen del vestido proceda de la gnosis, como pretenden Kertelge, *Rechtfertigung*, p. 238; Schlier, *Gal*, p. 175; Oepke, *Gal*, pp. 89s.

35. *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930, pp. 204, 216 y 102-140.

de aquel centro, surgido en una situación polémica. Frente a ello, W. Mundle[36] consideró el bautismo como un momento de la fe. Estas tesis constituyen dos polos opuestos. Pero Pablo se preocupa más bien por mostrar puntos de relación entre el bautismo y la justificación. Al hacerlo, enlaza con afirmaciones tradicionales sobre el bautismo o con otras afirmaciones, cuya proximidad al bautismo hemos comprobado más arriba (IV,1) y que hablan de la justificación como perdón de los pecados (1 Cor 6,11; 1,30; 2 Cor 5,21; Rom 3,24-26). En este sentido pudieron haber sido determinantes dos cosas: por un lado el querer explicar de forma experiencial un concepto de justificación que podría parecer abstracto; por otro el deseo de ilustrar las consecuencias morales que se deducían de la justificación[37]. Resulta instructivo comprobar que al texto de Rom 6,1-11 sobre el bautismo sigue un pasaje en imperativo, que exhorta al «servicio de la justicia», vinculando así bautismo, ética y justificación (6,12-20).

Pero junto a ello, y con respecto a las afirmaciones específicamente paulinas sobre la justificación, es decir, las que tocan a la justificación por la fe sin las obras de la ley, hay que decir que aparecen junto al bautismo pero con una relación menor. Lo que el bautismo aporta desde esta perspectiva frente a la justificación es la incorporación al cuerpo de Cristo, a la Iglesia. La justificación se orienta con mayor claridad al individuo, mientras que el bautismo crea el lazo de unión entre todos los bautizados[38].

También en relación con la *eucaristía* Pablo asume, junto a su celebración, concepciones de fe ya acuñadas. La interpretación propia es en este caso más limitada que en el caso del bautismo. Teniendo en cuenta sobre todo la orientación ética que da a la tradición, los acentos que él pone muestran coincidencias con su concepción sobre el bautismo.

La tradición sobre la Última Cena que él transmite, y que se aproxima a Lc 22,19s., es como sigue:

> El Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan y, después de dar gracias, lo partió y dijo: «Éste es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto en recuerdo mío». Asimismo también la copa después de cenar diciendo: «Esta copa es la nueva alianza en

36. *Der Glaubensbegriff des Paulus*, Leipzig, 1932, p. 124.
37. Cf. Schnelle, *Gerechtigkeit*, pp. 33-106, y sintéticamente pp. 52s. y 91s.
38. Sobre esta cuestión, cf. Kertelge, *Rechtfertigung*, pp. 228-249.

mi sangre. (Cuantas veces la bebiereis,) hacedlo en recuerdo mío» (1 Cor 11,23b-25)[39].

Junto a esta tradición Pablo acepta también ciertamente las ideas sobre la Última Cena tocantes a la presencia del Señor Jesús en la comida, la dimensión salvífica de su muerte, y la idea de la nueva alianza como nueva economía de salvación. Pero conviene notar que en las observaciones que añade como comentario no aparece la idea de la nueva Alianza[40]. Puede que el recuerdo de la Alianza no le pareciera útil para su confrontación con los corintios. Frente a ello, subraya los dones eucarísticos de salvación y demuestra que conoce la paradosis más reciente, precisamente en relación con las palabras pronunciadas sobre el cáliz (11,27: comer/beber; 10,16: sangre de Cristo; cf. Mc 14,24/Mt 26,27s). La santidad del don hace necesarias la distinción (frente al pan ordinario) y la preparación, pues tomados indignamente serían causa de condena (1 Cor 11,27-29)[41]. El don otorga la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo (10,16). La grandeza del don se revela también expresamente en la anticipación del posesivo al formular las palabras eucarísticas pronunciadas sobre el pan (11,24: *mi* cuerpo). En el v. 22 Pablo tiende a distinguir entre el sacramento y la comunidad fraterna («¿No tenéis casas para comer y beber?»). También esta tendencia resulta apropiada para hacer tomar una conciencia más clara de la santidad de los dones eucarísticos.

La reflexión sistemática sobre la eucaristía ofrecida por el Apóstol se halla en un contexto concreto de la comunidad. En Corinto se han producido hechos desagradables en las celebraciones de la eucaristía. Se ha llegado a herir el respeto y el amor mutuos. En el refrigerio que precedía a la eucaristía[42] no se tenía consideración alguna

39. Tanto el v. 23b como el segundo mandato tocante al recuerdo, que falta en Lc 22,20, hay que atribuirlo a la tradición. Lo que se halla entre paréntesis es un añadido paulino. Cf. Klauck, *Herrenmahl*, pp. 300-318. Neuenzeit, *Herrenmahl*, pp. 103-114; H. Schürmann, *Die Einsetzungsbericht Lk 22,19-20*, NTA 20/4, Münster, 31986, pp. 50-56 pretenden atribuir el v. 23b a la redacción paulina. En el v. 24 Pablo habría adelantado la palabra *mou*.

40. Pablo no habla de la nueva alianza más que en 2 Cor 3,6, donde se opone a la antigua (3,14).

41. Pablo relaciona indirectamente con la celebración indigna de la eucaristía (11,30) algunos casos de enfermedad y muerte ocurridos en la comunidad. Lo cual quiere decir no que esos casos sean consecuencia de una recepción indigna de los dones eucarísticos, sino que son un castigo que Dios ha mandado. Cf. Conzelmann, *1 Kor*, p. 239. El creciente realismo sacramental hay que atribuirlo al influjo helenista. Sobre este punto, cf. Klauck, *Herrenmahl*, *passim*, y a modo de resumen en pp. 370-374.

42. En un estadio más antiguo, la presentación del pan y el vino eucarísticos se hacía en el marco de un refrigerio intermedio. El texto paulino sobre la paradosis ha conservado la forma (11,25: el cáliz *después de la comida*). La separación del ágape y el sacramento constituyó un primer paso para la independencia de este último.

unos a otros. Es de suponer que en ello influyera la existencia de fuertes diferencias sociales en el seno de la comunidad. Los unos pasaban hambre, los otros banqueteaban (11,21b). Pablo interpreta la situación como una forma de cuestionar la celebración de la cena del Señor.

De este modo, junto al aspecto vertical de la eucaristía se manifiesta el horizontal. En la celebración no sólo se entra en comunión con Cristo, sino que también los comensales entran en comunión unos con otros. Este aspecto, propio de Pablo, se explica con el recurso a dos ideas simbólicas. Una de ellas es la participación en el cuerpo de Cristo, que se nos da en la eucaristía: «El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?» (10,16). Sobre esta frase hay que observar que el «cuerpo de Cristo» adquiere una significación doble. En primer término, y por referencia a las palabras interpretativas pronunciadas sobre el pan, se piensa en el cuerpo eucarístico del Señor, la comunión con el Señor crucificado y exaltado. Pero, partiendo de aquí, la expresión «cuerpo de Cristo» sirve para referirse a la comunidad, que —de acuerdo con la eclesiología paulina— es «cuerpo en Cristo», «cuerpo de Cristo». Esta afirmación, concebida sin duda conscientemente en su doble significado, se explica inmediatamente en 10,17: «Pues, aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan». Aquí se cambian los papeles, y la idea de la comunidad como cuerpo de Cristo se convierte en idea rectora. Con ello se introduce además la segunda idea simbólica. El pan eucarístico único representa la unidad de la comunidad que se expresa en la celebración de la eucaristía. Esta imagen sería todavía más llamativa si se pudiera suponer que al celebrar la eucaristía sólo se usaba una hogaza de pan[43]. Con todo, esta suposición no es apremiante. Basta que comieran todos del pan eucarístico[44].

En el texto de 11,29 podría reflejarse también esta doble referencia al cuerpo personal de Cristo y al cuerpo de Cristo formado por la comunidad: «Pues quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propio castigo»[45]. Lo cual quería decir que era preciso atender igualmente a la santidad de la comida y a la de la comunidad. De lo que no se trata en ningún caso es de referir sólo a la comunidad el

43. Por ejemplo, Lietzmann, *1 Kor*, p. 48.

44. Sobre la idea de participación, cf. Hainz, *Koinonia*, pp. 17-35. La unidad de la comunidad exige separarla de los demonios (cf. 1 Cor 10,18-22). Sobre la argumentación poco fina que se hace aquí, cf. Klauck, *Herrenmahl*, pp. 264-272.

45. Algunos testigos del texto leen «cuerpo del Señor». Para Conzelmann, *1 Kor*, p. 238, la idea de la Iglesia como cuerpo de Cristo también se refleja en 11,27.

cuerpo de Cristo de 10,16s.[46]. La fundamentación que sigue se apoya precisamente en cierta fusión entre los dos planos.

La celebración de la eucaristía en el presente crea la comunión con el Señor y la comunión de los comensales entre sí; pero además de esto, la comida eucarística tiene una perspectiva que mira al pasado y otra que mira al futuro. En el texto paulino se subraya la primera; ésta toca a la muerte de Cristo, de la cual se hace memoria. El doble mandato de recordar (11,24.25), que exhorta a su memorial, contempla la realización de la acción de Cristo aquella noche, el ofrecimiento del pan y del vino eucarísticos. Ambos dones aluden a la muerte (cuerpo por vosotros; en mi sangre). Precisamente por ser doble, el mandato tiene que ver con las dos acciones concretas. Dicho mandato se lleva adelante y se resume en 11,26, al interpretar el comer el pan y el beber la copa como anuncio de la muerte del Señor[47]. El concepto de anuncio engloba toda la celebración y no debería limitarse a las palabras que se pronuncian en ese contexto. Acción y palabra han de contemplarse unidas y constituyen unidas la forma especial del anuncio.

Si se compara con la tradición sinóptica sobre la Última Cena (cf. Mc 14,25 y par.), la perspectiva que mira al futuro final-escatológico no se ha perdido, aunque haya quedado reducida a las palabras «hasta que él vuelva» (1 Cor 11,26c). Se puede presumir que esta formulación tiene que ver con la aclamación *Maranatha* (ven, Señor), que puede que se hiciera en la celebración de la eucaristía.

Memorial de la muerte y perspectiva escatológica dan a la cena su matiz tan especial. Es cierto que al aparecer en primer plano el aspecto de memorial de la muerte, la Última Cena se aproxima a las comidas cultuales por los muertos conocidas en la antigüedad[48]; sin embargo, conviene tener en cuenta las características propias de la comida cristiana. La dimensión escatológica hace conscientes de que la comida no es todavía el banquete de los perfectos, sino que uno sigue atado a las tribulaciones que se dan «entre las dos épocas». Esta orientación otorga toda su seriedad a los imperativos éticos dirigidos a los comensales.

Teniendo en cuenta todo lo que se ha dicho, conviene preguntarse, para concluir, qué tienen en común el bautismo y la eucaristía y cuál podría ser el efecto específico de cada uno de ellos. De hecho, hay detalles que establecen una relación entre ellos; por ejemplo,

46. Sobre el debate en torno a este punto, cf. Neuenzeit, *Herrenmahl*, pp. 203-206.
47. Καταγγέλλετε es un indicativo, no un imperativo.
48. Cf. Klauck, *Herrenmahl*, pp. 76-91; Neuenzeit, *Herrenmahl*, pp. 122s.

cuando, en términos muy generales, se considera que sus efectos son la comunión sacramental con Cristo y la unión de los creyentes en el cuerpo de Cristo. Desde una perspectiva puramente externa, hay que tener en cuenta ante todo que el bautismo se recibe sólo una vez mientras que la celebración de la eucaristía se repite continua y regularmente. El bautismo es el sacramento de la iniciación; la eucaristía es la celebración de los bautizados. Por lo que toca a los efectos, de lo que hemos indicado se deduce como elemento específico del bautismo que, al introducir al creyente en el cuerpo de Cristo, produce de forma sacramental la recepción en la Iglesia. El bautizado no sólo recibe el don del Espíritu de Dios, sino que obtiene además la comunión permanente con Cristo, muerto y resucitado, que hace de él un hombre nuevo.

Aunque el Apóstol no ofrece una reflexión sobre la relación de la eucaristía con el bautismo y en su visión de la eucaristía muchas cosas quedan poco claras, se puede afirmar que la celebración de la eucaristía realiza y significa una y otra vez la comunión con Cristo, sobre todo con el Cristo que se entrega a la muerte, y la unión de los bautizados en el cuerpo de Cristo. En este punto conviene recordar la «doble dimensión» del cuerpo de Cristo, en el cual se incluye tanto el Cristo personal exaltado como la comunidad de los bautizados. En esa doble visión y mediación del cuerpo de Cristo hemos de ver lo propio de la concepción del Apóstol sobre la eucaristía. Desde una perspectiva negativa, ello fue la verdadera causa de su irritación frente a las anomalías que se producían en los banquetes en Corinto. Desde una perspectiva positiva, la eucaristía constituye la posibilidad de que los creyentes experimenten una y otra vez lo que comenzó en el bautismo.

Bibliografía

A. J. B. Higgings, *The Lord's Supper in the NT*, SBT 6, London, 1952; E. Stommel, «"Das Abbild seines Todes" und der Taufritus»: *RQ* 50 (1955), pp. 1-21; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, StANT 1, München, 1960; G. Delling, *Die Zueignung des Heils in der Taufe*, Berlin, 1961; G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Rom 6,1-11*, AThANT 39, Zürich, 1962; R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul*, Oxford, 1964; N. Gäumann, *Taufe und Ethik*, BEvTh 47, München, 1967; R. C. Tannehill, *Dying and Raising with Christ*, BZNW 32, Berlin, 1967; H. Frankemölle, *Das Taufverständnis des Paulus*, SBS 47, Stuttgart, 1970; H. von Campenhausen, «Taufe auf den Namen Jesu?»: *VigChr* 25 (1971), pp. 1-16; L. de Lorenzi (ed.), *Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8*, Serie monografica di Benedictina, Sez. biblico-ecumenica 2, Roma, 1974; F. Hahn, «Herrengedächtnis und Herrenmahl bei Paulus»: *LJ* 32 (1982), pp. 166-177; J. Hainz, *Koinonia*, BU 16, Regensburg, 1982; A. J. M.

Wedderburn, «Hellenistic Christian Traditions in Romans 6?»: *NTS* 29 (1983), pp. 337-357; H. J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, NTA 15, Münster, ²1986; M. Barth, *Das Mahl des Herrn*, Neukirchen, 1987.

3. *Pueblo de Dios*

La idea de pueblo de Dios tiene que ver esencialmente con Israel. Si Israel es, por razón de su elección, pueblo de Dios, ¿cómo puede haber otro pueblo de Dios? Si Israel ha rechazado el Evangelio, ¿qué pasa con la elección de Dios? Pablo, que era él mismo «del pueblo de Israel» (Flp 3,5), afrontó como apóstol misionero el problema de Israel e intentó solucionarlo teológicamente. En ese intento se encuentran distintos principios, que sólo con gran dificultad pueden integrarse. También esto podría ser considerado un signo de que la cuestión le afectaba existencialmente. Fue en la carta a los Romanos donde se expresó con mayor amplitud sobre el tema.

Al reflexionar sobre la salvación universal que Dios ha operado ahora, Pablo, que anuncia el Evangelio a los gentiles, es consciente de la prerrogativa de los judíos. El Evangelio es, en efecto, «una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego» (Rom 1,16). El mismo orden se mantiene en la ejecución del juicio divino (2,9s.). Pero Israel se negó a aceptar el Evangelio. Pablo lamenta, reprocha, constata este hecho de muchas maneras: «Se embotaron sus inteligencias» (2 Cor 3,14); «Un endurecimiento sobrevino a Israel» (Rom 11,25). El juicio más duro lo emite en 1 Tes 2,15s.: «Éstos son los que dieron muerte al Señor y a los profetas y los que nos han perseguido a nosotros; no agradan a Dios y son enemigos de todos los hombres, impidiéndonos predicar a los gentiles para que se salven; así van colmando constantemente la medida de sus pecados; pero la Cólera irrumpe sobre ellos con vehemencia»[49].

No hay duda de que cuando Rom 1,16 habla de judíos se piensa en el judío en cuanto miembro de una raza y que los «hijos de Israel» de 2 Cor 3,7.13 se refieren a los miembros del antiguo pueblo de Dios; sin embargo, usando esos mismos términos en otros textos, Pablo puede indicar que la situación ha cambiado o está cambiando. Cuando en 1 Cor 10,18 habla casi de pasada del «Israel según la carne», se alude a ese cambio; lo mismo ocurre en Gál 6,16, donde

49. La autenticidad de estos versículos es discutida. Aunque están marcados por una tradición polémica, hay que dejarlos en el texto. Están entrelazados con cuanto se dice anteriormente. Cf. Holtz, *1 Thess*, pp. 96s.

la frase sobre «el Israel de Dios» se refiere a la Iglesia. En el caso de 1 Cor 10,18 hay que notar que en él se exhorta a la comunidad de Corinto a mirar al «Israel según la carne», lo cual lleva implícita la idea de que el verdadero Israel hay que buscarlo ahora en otro sitio. En Rom 2,28s. se habla de lo antiguo y lo nuevo poniéndolo en relación directa con el concepto «judío». La cuestión es saber quién es el verdadero judío; y en relación con esa cuestión se plantea otra sobre la verdadera circuncisión, asumiendo una antigua crítica profética (cf. Jer 4,4; 6,10; 9,25; Ez 44,7.9). Pero Pablo va más allá de la crítica profética precisamente, porque no sólo reivindica que la verdadera circuncisión es la del corazón, sino además porque establece una oposición entre el judío que lo es externamente y el judío que lo es en lo oculto y considera a este último como el verdadero judío. Quien se somete a la voluntad de Dios es el que recibe la alabanza de Dios y no de los hombres. El contexto indica que el hombre gentil puede ser capaz de actuar así. Al someterse al Espíritu —mientras que el judío, que lo es externamente, se somete a la letra— hay que pensar que el judío que lo es en lo secreto es el cristiano[50].

Delimitación y ampliación, continuidad y discontinuidad determinan, pues, las reflexiones paulinas sobre el pueblo de Dios; delimitación frente a la antigua economía, continuidad en el uso de antiguos conceptos con un sentido nuevo. Esto último no es un simple juego de palabras, sino el intento serio de solucionar teológicamente el problema. Pablo realiza dicho esfuerzo sobre todo con la Escritura. Esto se evidencia hasta la saciedad en el hecho de que Rom 9-11 es el pasaje neotestamentario que más citas de la Escritura contiene[51]. Sin embargo, más importante es para el Apóstol el padre Abrahán. Como a Israel también a Abrahán se le enjuicia primero —insuficientemente— en el horizonte «de la carne»: «Abrahán, nuestro padre según la carne» (4,1). Su significación propia la alcanzó el patriarca por el hecho de que, a través del camino de su fe inquebrantable, que se le reputó como justicia, se convirtió en padre de todos los creyentes (en Cristo), que proceden tanto de entre los incircuncisos como de entre los circuncisos (4,11s.). La significación de Abrahán, que se prolonga más allá de las fronteras de Israel y se abre a lo universal, el Apóstol la ve prefigurada en la Escritura y, más en concreto, en la promesa que se le hizo y en el hecho de que,

50. Se suele objetar que el término «espíritu» no encaja para nada en este contexto, y se piensa que hay que reducir sus contenidos del modo que sea. Sobre el problema, cf. Kuss, *Röm*, pp. 91s. Sin embargo, lo mejor es considerar que la mención del Espíritu constituye una anticipación de la situación salvífica.

51. Cf. Hübner, *Gottes Ich*, p. 13.

tras aceptarla con fe, mantuvo su confianza inquebrantable en que Dios lo haría «padre de muchos pueblos», «heredero del mundo» (4,17 y 13; Gén 17,5; 18,18; 22,17s.; Eclo 44,19.21; ApBarSir 14,13; Jub 19,21): en él serían bendecidos todos los pueblos (Gál 3,8; Gén 12,3). De acuerdo con esto, la promesa hecha a Abrahán se orientaba, por encima del antiguo pueblo de Dios, hacia un nuevo pueblo y el mismo patriarca era un símbolo previsor de la salvación universal. El pueblo de Dios, caracterizado por la fe y la promesa y no por la circuncisión y la ley (cf. Rom 4,9-11), comienza a constituirse ya en este mundo; y esa constitución se realiza también —y no en último término— por la actividad del Apóstol.

La delimitación y la ampliación las explica Pablo en Rom 9,6-13 confrontándose a la Escritura de otro modo. Para ello utiliza el ejemplo de los dos hijos del patriarca. Su destino le muestra la libertad de Dios en relación con Israel. La descendencia meramente carnal respecto de Abrahán no es suficiente para que uno sea —en el sentido de la promesa— hijo de Abrahán y con ello «israelita». También toma parte la elección divina. «Pues no todos los descendientes de Israel son Israel» (9,6). Las mismas circunstancias externas del nacimiento de Isaac —Abrahán y Sara eran ya estériles—, unidas estrechísimamente a la promesa que se hizo a Abrahán y que exigía la fe hasta el extremo, manifiestan la libertad de Dios. Pablo cita la palabra de Dios correspondiente en Gén 18,10 (14) y la califica expresamente de λόγος ἐπαγγελίας, palabra de la promesa: «Por este tiempo volveré; y Sara tendrá un hijo» (9,9). La promesa se revela cada vez con mayor claridad como categoría de la libertad divina. El Dios que habla en primera persona desvela completamente el horizonte de libertad[52]. En el caso de los hijos de Isaac, Jacob y Esaú, Dios volvió a decantarse por Jacob en contra de Esaú, de tal modo que sólo aquél se convirtió en portador de la promesa y, con ello, en «israelita».

Estas reflexiones significan que ya desde siempre Israel fue un continuo de la libertad y no de la sangre; sin embargo conviene no olvidar que la argumentación de Rom 9 se centra en el rechazo y la incredulidad de los judíos en la situación actual. Aquí se basa también la diferente orientación de las ideas respecto a Rom 4. La preocupación central de este último capítulo era que Abrahán es el padre de todos los creyentes (en Cristo), de modo que el Israel empírico pasaba a ocupar un segundo plano; por su parte, al explicar el rechazo de los judíos en Rom 9 tiene su importancia la conexión con

52. Käsemann, *Röm*, p. 251: «el nacimiento de Isaac se produjo únicamente porque Dios lo había dicho». Hübner, *Gottes Ich*, p. 24: «Dios dice "yo" y de este modo constituye a Israel».

el «antiguo» Israel, constituido por Dios libremente y para el cual no todos los nacidos de Israel son realmente Israel. Siguiéndola hasta el presente del Apóstol, esta línea conduce en último término a la idea del resto santo, que se refiere a los judeocristianos y que representa también ella una selección de entre el Israel empírico. De hecho en Rom 11,5 se menciona (necesariamente) ese resto que ha quedado en el presente y, coincidiendo con lo dicho hasta ese momento, se afirma que dicho resto se ha constituido «por elección de la gracia».

Si se quiere ofrecer un resultado provisional, se puede afirmar que la «Iglesia», concebida como pueblo de Dios, es la comunidad de los creyentes (en Cristo), constituida ya en la elección de Abrahán. La continuidad la constituye la cadena de los portadores de la promesa orientada hacia un pueblo de Dios universal. El Israel empírico tenía una tarea especial consistente en ser garante de esa promesa y además signo de esperanza para el mundo.

Si podemos mantener estas indicaciones básicas, hay que señalar que en diferentes contextos el Apóstol puede poner los acentos en puntos muy diferentes, hasta los límites de la contradicción. El juicio sobre Israel se muestra tan ambivalente como el juicio sobre la Ley. En Gál 4,21-31 evalúa también la historia de los hijos del patriarca en orden a determinar la relación del antiguo pueblo de Dios con el nuevo o —como afirma en ese texto— la relación de los dos testamentos. Sin embargo, en este caso no escoge la serie de los portadores de la promesa, sino que establece una oposición entre Isaac, el hijo de la libre «en virtud de la promesa», el concebido «según el Espíritu» (4,23 y 29)[53], e Ismael, el hijo de la esclava, el «concebido según la carne». Mediante una alegorización atrevida Sara es presentada como nuestra madre, madre de los creyentes, que se identifica con la Jerusalén de arriba, mientras que Agar aparece como símbolo de la alianza del monte Sinaí, que engendra esclavos, y como símbolo de la Ley. El puente hacia el Israel empírico, que se sitúa al mismo nivel que los hijos de Agar, los ismaelitas, aparece aquí completamente destruido. Es muy probable que, al enfrentarse a los opositores judaizantes que querían convencer a las comunidades de la obligación de la circuncisión y de la Ley, Pablo hubiera expresado este juicio tan duro porque el ejemplo de la esclava Agar y de su hijo parecía ofrecerle una posibilidad impresionante para ilustrar la esclavización provocada por la Ley.

53. La formulación acerca del «concebido según el Espíritu» hay que interpretarla en el sentido de Gál 3,14 («promesa del Espíritu»). Sobre la cuestión de si detrás de esa fórmula se esconde una tradición judeo-helenista de mayor alcance, cf. M. Dibelius, «Jungfrauensohn und Krippenkind», en *Botschaft und Geschichte* I, Tübingen, 1953, pp. 1-78; aquí, p. 41.

Limitado y permanente, letra y espíritu, ministerio conducente a la condena y ministerio conducente a la justificación constituyen las caracterizaciones opuestas, que sirven al Apóstol para describir ambos testamentos en 2 Cor 3,6.9-11; al hacerlo habla además —y lo hace sólo aquí— de Antiguo Testamento (3,14; cf. v. 6). Tampoco aquí parece haber un puente entre ambos. Sobre los corazones de los israelitas y al leer el Antiguo Testamento hay un velo; por ello no pueden entender su sentido propio, que conduce a Cristo. Si para hablar así se toma ya como símbolo el velo sobre el rostro de Moisés (Éx 34,29-35), esto quiere decir que el rechazo de Israel comenzó ya entonces[54].

En Rom 11 se abre una perspectiva completamente nueva frente a las observaciones hechas hasta ahora. A las afirmaciones de Rom 11 se les debe atribuir una importancia especial porque Pablo se refiere aquí por última vez al problema de Israel. Los cristianos procedentes de la gentilidad, que no deben vanagloriarse de su elección y del rechazo actual de Israel, son instruidos sobre sus relaciones con Israel. La idea conductora es la de la continuidad. No se establece una oposición entre el antiguo y el nuevo pueblo de Dios. Existe una realidad englobante. Los gentiles e Israel son conducidos el uno al otro mediante la imagen de los dos olivos, el noble y el salvaje. Dios aparece como jardinero, que poda ramas del olivo noble para injertar en él ramas del salvaje, manteniendo así su libertad. La elección de los gentiles es una participación en la elección de Israel y sólo es posible en este ámbito. La fuerza de la imagen, cuya interpretación no debe forzarse, es sobre todo que Dios permanece fiel en la entrega a su pueblo (cf. Rom 11,17-24). Comparado con Rom 9,6ss., esto significa algo más que un cambio de perspectiva. Allí se afirmaba la libertad divina al elegir a los portadores de la promesa; aquí es la fidelidad de Dios la que hace posible la continuidad. Lógicamente surge ahora la pregunta sobre cómo se concreta la fidelidad de Dios más allá de la experiencia de la infidelidad y del rechazo del pueblo.

Pablo ofrece una respuesta aparentemente precisa: «Todo Israel será salvo» (11,26). Sin embargo, esta respuesta tan tajante está llena de dificultades. En primer lugar hay que tener en cuenta la relación de Israel con los gentiles, reafirmada también en este contexto. En él la citada expectativa, expresada proféticamente, se relaciona directamente con la actividad del Apóstol de los gentiles. La relación de Israel con los gentiles es una relación que se halla condicionada desde ambas partes y que casi tiene visos de competitividad,

54. Wolff, *2 Kor*, p. 72, nota el aoristo ingresivo de 3,14.

pero que —de una forma increiblemente complicada— se resolverá en una síntesis armoniosa. Se podría describir como sigue: el rechazo ha recaído sobre (una parte de) Israel (11,25); su caída provocó la acogida de los gentiles (11,12); la misión entre los gentiles tiene que llevarse a término, los gentiles en pleno deben entrar (en el pueblo de Dios)[55]; todo Israel se salvará (11,26); su plenitud será una riqueza para el mundo, es vida de entre los muertos (11,12.15). Así entra en juego la resurrección final de los muertos, con lo que la salvación de todo Israel se contempla como el último acto de la historia, que acontecerá la mañana del último día. La vinculación directa del Apóstol a la realización de esa sucesión salvífica se concreta en que, con su actividad misionera, contribuye de forma decisiva a introducir la plenitud de los gentiles, allanando así el camino para la conversión final de Israel: «Por ser yo verdaderamente Apóstol de los gentiles, hago honor a mi ministerio, pero es con la esperanza de despertar celos en los de mi raza y salvar a alguno de ellos. Porque si su reprobación ha sido la reconciliación del mundo, ¿qué será su readmisión sino una resurrección de entre los muertos?» (11,13-15). Así, pues, la puesta en marcha de las fases previstas ha comenzado ya. La historia ha iniciado ya su marcha hacia el *esjaton* definitivo. La experiencia enseña que la facticidad histórica puede reflejarse también en el hecho de que el camino del Evangelio hacia los gentiles, la realización de la misión entre los gentiles, erizada de grandes problemas e impedimentos, se resolvió en buena medida por la actitud de rechazo de los judíos. Con todo, sigue estando muy poco claro cómo se imagina Pablo la realización de la salvación de Israel y sobre todo cómo quiere suscitar los celos de Israel[56].

Cabe preguntarse cómo llegó a concebir el Apóstol la idea de la salvación de Israel, que él presenta a los romanos como un misterio. Se ha querido ver en ella una respuesta de Dios a la oración preocupada del Apóstol por su pueblo (cf. 10,1; 9,1-3), creyendo poder remitirse al ministerio del profeta, que no sólo tiene que orar por el pueblo amenazado por el peligro de que la salvación se aparte de él, sino que recibe repetidamente una respuesta divina[57]. Sin embargo, lo que se deduce del texto, y por tanto lo más lógico, es pensar que lo que llevó a Pablo a esa convicción fue el estudio

55. En contexto paulino, hay que referirlo a la entrada en el pueblo de Dios, no a la entrada en el Reino de Dios.

56. Käsemann, *Röm*, p. 294, habla del «sueño apocalíptico de un hombre [...] que intentó realizar en una década lo que no se ha logrado hacer en dos milenios». La caída y la readmisión de Israel, así como la misión intermedia entre los gentiles, halla su correspondencia en la imagen de los olivos (Rom 11,17.19s.23).

57. Müller, *Prophetie*, pp. 229-232; cf. Wilckens, *Röm* II, p. 254.

intenso de la Escritura o más en concreto de algunos textos de la Escritura. Como texto de la Escritura cita Is 59,20s., combinado con Is 27,9, en la traducción de los LXX[58]: «como dice la Escritura: Vendrá de Sión el Libertador; alejará de Jacob las impiedades...». Conviene notar además que la readmisión la concede con el perdón de los pecados el Cristo de la parusía —para Pablo no puede ser otro el Libertador— y que en 11,27 se establece una relación con la idea de la Alianza. La idea de los celos con los que Pablo querría estimular a los de su raza para que creyeran nos resulta extraña a nosotros; Pablo pudo haberla tomado de Dt 32,21, traducción de los LXX: «Voy a encelarlos con lo que no es pueblo, con una nación fatua los irritaré» (cf. Rom 10,19)[59]. Pero la combinación de ideas se entiende mejor si se considera que en ella se mezcla además la esperanza de los profetas del Antiguo Testamento en la peregrinación de los pueblos, teniendo en cuenta, sin embargo, que el Apóstol transforma esa esperanza de forma muy personal. Según los profetas, los pueblos caminan hacia Jerusalén al sentirse atraídos por el monte Sión y por la casa del Señor construida sobre él; de este modo participan así en la salvación de Israel. Para Pablo, por el contrario, son los pueblos que han logrado la salvación los que mueven al Israel, disperso en la diáspora de la incredulidad a volver a Sión[60].

Pero además de esto también puede ser que el Apóstol recurra a un oráculo profético ya existente, cuyo tenor podría haber sido el siguiente: «Se ha producido el rechazo de una parte de Israel hasta que haya entrado la plenitud de los gentiles. Y después todo Israel será salvado» (11,25b.26a)[61]. La idea de la restitución y regreso del pueblo disperso por toda la diáspora va unida a la idea de su conversión y se hallaba muy extendida en el judaísmo contemporáneo (cf. Jub 1,15; 23,28-30; SalSa 18,1-5; AsMoi 1,8-10). Es muy posible que la profecía cristiana se apoyara en esa idea, transformándola en relación con la vuelta a Jesucristo.

58. Cf. Zeller, *Röm*, p. 199.

59. Al citar, Pablo cambia la tercera persona del plural por la segunda persona del plural.

60. Sobre la idea de la peregrinación de los pueblos, cf. Is 2,2-4; Miq 4,1-4; Zac 2,14s. y Zeller, *BZ* 15 (1971), pp. 222-237; 16 (1972), pp. 84-93. La importancia de la mención de Sión en Rom 11,26 (Is 59,20 LXX) se percibe teniendo en cuenta la idea de la peregrinación de los pueblos. Wilckens, *Röm* II, p. 257, ve aquí la declaración del punto medio de Israel.

61. Οὕτως se entiende mejor en sentido temporal. El dicho se estructura como una tríada y puede haber tenido su origen en el judeocristianismo helenista. Cf. Schmithals, *Röm*, pp. 402s. Michel, *Röm*, p. 250, nota 2, piensa en una tradición judía y cree que era más breve. Es probable que en el dicho la entrada de los gentiles se refiriera al Reino de Dios.

Con ello se plantea la pregunta de si a Israel se le reserva un camino especial[62]. Si al plantear esa pregunta se piensa en un camino que no pasa por Cristo y que fuera el solo camino de la ley, siguiendo a Pablo habría que responder con un no rotundo. También los capítulos 9-11 de la carta a los Romanos están impregnados por el espíritu de la doctrina de la justificación. La imagen de los dos olivos, que precede a la profecía, está determinada por el tema de la fe: «En cuanto a ellos, si no se obstinan en la incredulidad, serán injertados» (11,23). El perdón previsto para Israel se confirma con citas de la Escritura, que, aunque no son las mismas, contienen las mismas promesas que Rom 4,7s (Sal 31,1s. LXX: bienaventuranza del Abrahán justificado): perdón de las maldades, absolución de los pecados (cf. Rom 11,26s.)[63]. También el Israel rechazado recibirá vida de la misericordia de Dios, que se ha hecho definitiva en Jesucristo: «Pues Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con ellos de misericordia» (11,32). Abrahán, a quien se le otorgó el perdón como una gracia, se mostró creyente. ¿Se manifestará al final a los judíos como signo del cumplimiento de las promesas y estarán dispuestos a aceptar ese signo en la fe?

Quedan preguntas por resolver, en especial las que tocan a las diferentes valoraciones que hace Pablo. Así, por ejemplo, no hay ciertamente una vía directa que conduzca desde Gál 4, donde los judíos eran considerados hijos de Agar, hasta Rom 11,26. Este hecho confuso y aparentemente contradictorio ha sido valorado de muy distintas formas[64]. Hübner constata una contradicción, que sin embargo no se debe a negligencia[65]. Plag considera 11,25-27 una interpolación redaccional, que procede ciertamente de otra carta de Pablo[66]. Con esta propuesta solucionaríamos el problema de las incongruencias de Rom 9-11, pero no el de las que se observan en el conjunto de la teología paulina. Lo mismo puede decirse de la tesis ingeniosa de Schmithals, según la cual en Rom 9-11 habría cuatro líneas argumentativas, cada una de las cuales se dirige a distintos interlocutores[67]. En esta cuestión tendríamos que contar con la evolución teológica del Apóstol, que nos explicaría su ocupación existencial con el problema

62. Sobre este problema, cf. Mussner, *Kairos* 18 (1976), pp. 241-255; Theobald, *Kairos* 29 (1987), pp. 1ss.; Klappert, *Traktat*, pp. 85-90.

63. Hübner, *Gottes Ich*, pp. 119s., observa las coincidencias de vocabulario entre Is 59 y 27, de una parte, y entre Rom 11,25ss. y la doctrina paulina de la justificación, de la otra.

64. Cf. la panorámica que ofrece Schmithals, *Röm*, pp. 406s.

65. *Gottes Ich*, p. 122.

66. *Israels Wege*, pp. 41.60.65s.

67. *Röm*, pp. 408s. 9,6-29 se dirigiría a la sinagoga, 10,1-21 a cristianos procedentes de la gentilidad, 11,1-10 a judeo-cristianos y 11,11-24(27) a cristianos radicales procedentes también de la gentilidad.

de Israel. En todo caso, en 2 Cor 3,16 aflora ya la posibilidad de una conversión de Israel[68]. Pablo considera inamovible el enraizamiento de la vocación del pueblo de Dios en la vocación de Abrahán. En cuanto portador de la promesa, Abrahán sigue siendo el punto de partida del pueblo de Dios, que Dios se crea por su gracia y libertad. Cuando, al final de sus especulaciones teológicas, el Apóstol proclama la salvación del Israel empírico definitivo, está confesando su fe en la fidelidad de Dios (cf. 11,28s.) y expresando además la opinión de que el principio y la meta del pueblo de Dios es Israel. «Lo mismo que no hay Iglesia sin Israel, Israel sólo seguirá siendo pueblo de Dios si se hace Iglesia»[69].

Bibliografía

C. Müller, *Gottesgerechtigkeit und Gottesvolk*, FRLANT 86, Göttingen, 1964; U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, BEvTh 49, München, 1968; C. Plag, *Israels Wege zum heil*, AzTh I.40, Stuttgart, 1969; D. Zeller, «Das Logion Mt 8,11f/Lc 13,28f und das Motiv der "Völkerwallfahrt"»: *BZ* 15 (1971), pp. 222-237; 16 (1972), pp. 84-93; U. Müller, *Prophetie und Predigt im NT*, StNT 10, Güttersloh, 1985; D. Zeller, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus*, FzB 8, Würzburg, ²1976; L. de Lorenzi (ed.), *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, Monographic Series of Benedictina 3, Roma, 1977; W. D. Davies, «Paul and The People of Israel»: *NTS* 24 (1977/1978), pp. 4-39; H. Hübner, *Gottes Ich und Israel*, FRLANT 136, Göttingen, 1984; F. Refoulé, ... *et aussi tout Israel sera sauvé*, Paris, 1984; N. Walter, «Zur Interpretation von Römer 9-11»: *ZThK* 81 (1984), pp. 172-195; H.-M. Lübking, *Paulus und Israel im Römerbrief*, Frankfurt, 1986; M. Theobald, «Kirche und Israel nach Röm 9-11»: *Kairos* 29 (1987), pp. 1ss.

68. Siguiendo a Lutero, lo mejor es pensar que aquí se trata de una conversión de Israel. Wolff, *2 Kor*, pp. 74s., prefiere la idea la una conversión de algunos israelitas.
69. Käsemann, *Röm*, p. 297.

3

LOS SINÓPTICOS Y SUS CONCEPCIONES TEOLÓGICAS

Los autores de los sinópticos comenzaron a componer sus escritos después de que el apóstol Pablo compusiera los suyos. Además la situación en que se encontraban era completamente distinta a la suya. Al componer sus evangelios eran plenamente dependientes y las posibilidades que tenían de articular sus objetivos teológicos estaban incomparablemente más limitadas. Y sin embargo lo hicieron. Los evangelistas se sentían vinculados a sus tradiciones; su tarea se limitó a configurarlas y a ciertas intervenciones de carácter redaccional y de composición; por ello, en su caso resulta más difícil resaltar sus concepciones teológicas. Con todo, desde que apareció el método de la historia (crítica) de la redacción, los investigadores han dedicado grandes esfuerzos en esa línea.

Aquí no podemos rastrear la tradición sinóptica en todas sus manifestaciones[1]; no podemos rastrear siquiera todas las supuestas fuentes escritas más o menos probables o las amplias fuentes orales[2]. Sin embargo, nos parece importante ofrecer al menos algunas visiones de conjunto sobre los elementos de dependencia entre las distintas tradiciones; por ello expondremos dos fuentes para los sinópticos, la fuente de los dichos y el relato de la Pasión anterior a Marcos. Lógicamente trataremos aparte las tradiciones de los Hechos de los Apóstoles, pese a que, en virtud de la concepción teológica lucana, esa obra hay que contemplarla en estrecha relación con el tercer evangelio.

1. Sobre este punto pueden consultarse las obras de R. Bultmann, M. Dibelius y K. L. Schmidt sobre la historia de las formas, todas las cuales siguen siendo importantes.

2. Los estudiosos cuentan, por ejemplo, con recopilaciones anteriores a Marcos en el caso de Mc 2,1-3,6 o 4,1-34 o con la existencia de un pequeño sustrato apocalíptico previo a Mc 13. Cf. H.-W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, StUNT, 8, Göttingen, 1971. Kuhn se muestra justamente reticente frente a la antigua investigación.

I. LA FUENTE DE LOS DICHOS

La fuente de los dichos (Q) se presenta como la gran creación de la teoría de las dos fuentes. Los autores discuten su validez en cuanto teoría y en cuanto fuente misma. Pero ya que sigue siendo la explicación más plausible del problema sinóptico, conviene contar con ella. Es lo que vamos a hacer también nosotros. Pero cuando se trabaja con esa creación, es preciso tener bien claros los límites.

Las dificultades se presentan en el momento en que se intenta determinar más precisamente la naturaleza y contenido de la fuente Q. Las propuestas sobre este punto son muchas. M. Dibelius la asimilaba a la parenesis; al determinarla en estos términos generales, partía de una observación correcta: las condiciones en que se transmitieron las palabras de Jesús fueron muy distintas a las de la transmisión de los relatos sobre su actividad[1]. S. Schulz hablaba de Torá y Halaká de Jesús en el estilo de los «dichos de los padres» de los rabinos[2]. O. H. Steck subraya el carácter de instrucción y considera que la fuente Q fue creada para instruir a los predicadores que pretendían reunir a Israel antes del año 70[3]. H. E. Tödt, seguido por P. Hoffmann, piensa que el origen de Q está simplemente en el esfuerzo de recuperar la predicación de Jesús. En cualquier caso, desde este esfuerzo se pueden explicar —según Tödt— la conservación y recopilación de muchas piezas[4].

Es indudable que la visión de Dibelius fue correcta en algunos puntos. La fuente Q no tiene interés narrativo. Con todo, determinarla en términos generales como parenesis significa relegar la dimensión escatológica. Si se afirma que la fuente pretende recuperar la predicación de Jesús, hay que observar que la posición que tiene Jesús en la fuente Q es muy diferente de la que posee en su propia predicación. Puesto que en último término se trata de un género literario de nuevo cuño, es casi imposible darle un nombre exacto. Se podría hablar al máximo de una instrucción cristiana escatológica. Como *Sitz im Leben* de la misma podría valer la misión a Israel. Q sería, pues, un intrumento para los misioneros de Israel.

Mucha menos seguridad se tiene a la hora de reconstruir esa fuente. La reconstrucción de Q pretende apoyarse en los materiales comunes a Mt y a Lc, que, ciertamente, cada uno por su parte ha-

1. Cf. *Formgeschichte*, pp. 234-247.
2. «Markus und das Urchristentum»: *StEv* II (Berlin, 1964), pp. 135-145; sobre esto, 138s.
3. *Israel*, p. 288.
4. *Menschensohn*, pp. 255s.; cf. Hoffmann, *Anfänge*, p. 137.

brían dejado de lado este o aquel material. Con suma prudencia se puede proponer el siguiente esquema, que naturalmente no se presenta con la pretensión de ofrecer la secuencia de las unidades en Q:

— la llamada de Juan Bautista a la conversión (Lc 3,7-9.16s. y par.);
— la tentación de Jesús (Lc 4,1-12 y par.);
— el discurso de instrucción a los discípulos (Lc 6,20-23.27-49 y par.);
— el centurión de Cafarnaún (Lc 7,1-10 y par.);
— el Bautista y Jesús (Lc 7,18-28.31-35 y par.);
— seguimiento, envío, exclamación de júbilo (Lc 9,57-60; 10,2-16.21-24 y par.);
— escucha de la oración (Lc 11,9-13 y par.);
— confrontación y lamento (Lc 11,14-26.29-32.39-52 y par.);
— confesión y persecución (Lc 12,2-10 y par.);
— sobre la justa preocupación (Lc 12,22-31 y par.);
— advertencia frente a la angustia del final de los tiempos (Lc 12,39-46.51-53 y par.);
— los acontecimientos finales (Lc 17,23s.37.26s.34s. y par.)[5].

En este conjunto llama la atención no sólo la ausencia casi total de textos narrativos (con la excepción de Lc 7,1-10 y par.), que le valió al escrito el nombre de fuente de los dichos, sino también la ausencia de cualquier forma de confesión (véase, sin embargo, más abajo). El escrito ofrece tradición de *logia*, de lo cual se deduce con toda lógica que en él no se narra ni se menciona la Pasión de Jesús. Se discute su relación con el kerigma de la Pasión. Mientras que una línea de la investigación consideraba que Q se compuso como suplemento a la historia de la Pasión, la otra línea cree necesario afirmar la independencia de Q, e incluso la imposibilidad de reconciliarla con el kerigma de la Pasión[6]. Frente a ambas posturas hay que adoptar una actitud crítica. Ciertamente Q presupone la fe en la resurrección de Jesús —y, unida a ello, una interpretación de la cruz—. Q no es un suplemento. Sin embargo, hay que suponer que lo que la caracterizaba propiamente era el que se trataba de una «instrucción cristiana escatológica». En cuanto tal, sólo descubre una parte de las necesidades y de la vida de la comunidad que se oculta tras ella. Las

5. Cf. Hoffmann, *Anfänge*, pp. 135-137. Una buena panorámica la ofrece Polag, *Fragmenta Q*.
6. Sobre la primera, cf. B. H. Streeter, *The Fourth Gospel*, London, [8]1953, p. 292; sobre la segunda, Tödt, *Menschensohn*, pp. 224-231.

cuestiones que no pueden obtener respuesta permanecen en la oscuridad. Parece necesario evitar conclusiones demasiado amplias. Estamos ante los comienzos de la teología cristiana, que además no son los únicos[7].

Podemos partir además de que los materiales de Q crecieron al empuje de la tradición oral y de la fijación escrita. También sobre este punto hay opiniones diferentes. Por mencionar dos posturas: para unos, se habría abierto una vía desde el judeo-cristianismo palestinense al judeo-cristianismo helenista; esta interpretación se ha criticado justamente[8]; para otros, se habría revelado cierto interés por lo narrativo, o incluso por afirmar con mayor claridad quién era Jesús[9]. Aquí renunciamos a esta reconstrucción de orientación retrospectiva.

1. *Cristología*

Quien conozca la fuente Q podrá admitir fácilmente el juicio global de A. Polag, para quien las orientaciones cristológicas son en ella muy escasas. Pero frente a la impresión general de este autor, hay que observar la preferencia por el discurso sobre Jesús, el Hijo del hombre[10]. Esta afirmación se justifica no sólo por la frecuencia con que aparece el título «Hijo del hombre» —junto a los títulos de Hijo de Dios, Hijo, *Kyrios*—, sino además porque dicho título se introduce en la construcción general de Q sin que casi se note. La fuente Q se orienta a la venida del Hijo del hombre, a su hora (Lc 12,40 y par.), a su día (Lc 17,24)[11], a sus días (Lc 17,26 y par.), a su llegada para el juicio. Jesús habló ciertamente del Hijo del hombre en su predicación, pero al hacerlo creó una distancia enigmática entre sí mismo y el futuro Hijo del hombre, pues hablaba de éste de forma impersonal (cf. Lc 12,8); sin embargo, tras la cruz y la resurrección, la comunidad de Q tiene muy claro que Jesús es el Hijo del hombre que hay que esperar[12]. Es preciso prepararse para esa venida. En

7. Cf. las anotaciones críticas de H. Merklein, «Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie»: *ZNW* 72 (1981), pp. 1-26.

8. Sobre esta postura de Schulz, *Q*, pp. 42 y *passim*, se manifiesta críticamente P. Hoffmann, «Recensión de la obra de Schulz»: *BZ* 19 (1975), pp. 104-115.

9. Cf. Dibelius, *Formgeschichte*, p. 246.

10. Cf. Polag, *Christologie*, p. 184.

11. La pertenencia de esta expresión al texto de Q es discutida. Esto vale incluso para Lc 17,24.

12. Sobre las palabras de Jesús acerca del Hijo del hombre, cuya autenticidad es objeto de fuertes discusiones, cf. Gnilka, *Jesus*, pp. 251-253 y 260-264; P. Hoffmann («Jesus versus Menschensohn», en *Salz der Erde - Licht der Welt*, Festschrift A. Vögtle, Stuttgart, 1991, pp. 165-202) ha intentado mostrar que Mt 10,32s. es anterior a Lc 12,8s.; en mi

definitiva, Q refleja el resurgimiento que impulsaron los predicadores cristianos de Israel en los años y décadas que siguieron a la muerte y resurrección de Jesús, con el fin de preparar al pueblo para el día del Hijo del hombre. Sobre este punto podemos suponer que consideraban que el final estaba próximo. Próximo significa que se iba a producir en un tiempo no lejano, que se trataba de un acontecimiento que se produciría en la propia vida. La proximidad constituía también en la predicación de Jesús un momento elemental; pero en su caso estaba marcada con mayor claridad por el sello del presente de la salvación que ya podía experimentarse. La esperanza en la llegada inminente pudo haberla hecho más intensa la experiencia de la resurrección de Jesús de entre los muertos en cuanto acontecimiento apocalítico de alcance inusitado; pero también la pudo intensificar la aceptación de la predicación de Juan Bautista sobre el juicio, que llevaba el sello de una esperanza pletórica en la llegada inminente del final. Con todo, en Q no hay frases sobre la parusía que hablen de fechas fijas.

La visión de la llegada del Hijo del hombre está marcada por la idea del juicio. La espera del juicio se convirtió en elemento de verificación del anuncio de Jesús sobre la *basileia*[13]. Si esto es cierto, Q se aparta de la predicación de Jesús en la misma medida en que se aproxima a la predicación del Bautista. Pues, si para Jesús la oferta salvífica de la *basileia* era lo más urgente y el juicio constituía una consecuencia secundaria de aquélla, en el caso del Bautista ocurre exactamente lo contrario. Pero el Bautista pasó a ocupar en la historia de la salvación el lugar que le asignó la tradición cristiana, es decir, la de ser precursor de Jesús, el Hijo del hombre, cuyo bautismo de espíritu y fuego él anunciaba (Lc 3,16 y par.). En cierto modo, los contornos de la figura del que iba a bautizar con Espíritu y fuego no aparecían claramente delimitados en la predicación del Bautista. ¿Era Yahveh en persona? ¿Era un Hijo del hombre celeste, con elementos apocalípticos? Introduciendo la expresión de humildad «Yo no soy digno de llevar o desatar las sandalias de sus pies» se logró que la figura de aquel que Juan esperaba como mayor quedara referida claramente a Jesús[14]. De este modo se estableció no sólo la dimensión histórica y humana del esperado, sino además quedó patente que el origen de Jesús era superior al de Juan.

opinión, dicho intento se derrumba ante el paralelismo que el Evangelista establece entre los dos versos, pues esto responde perfectamente al estilo de Mateo.

13. Cf. Lührmann, *Logienquelle*, p. 94.

14. Hoffmann, *Studien*, pp. 31-33, ha hecho plausible la opinión de que esa expresión de humildad procede de Q.

Lo que caracteriza el discurso sobre el Hijo del hombre es que describe funciones[15], especialmente la función del Hijo del hombre en el juicio (Lc 12,8). Esta función no se eleva a la categoría de confesión ni en Q ni posteriormente. Pero el hecho de que al Jesús terreno se le denomine también Hijo del hombre demuestra que la cristología del Hijo del hombre experimentó también en Q un desarrollo; la aplicación del título al Jesús terreno se hace en dos textos: uno lo presenta como itinerante sin patria y sin hogar (Lc 9,58 y par.), y el otro, como comensal de los despreciados publicanos y pecadores (Lc 7,34 y par.). Con estas afirmaciones paradójicas se pretende mostrar la grandeza del Hijo del hombre en su humillación. Pues este Hijo del hombre renunció libremente a toda seguridad terrena y, al acoger a los despreciados, anuncia su poderosa oferta de gracia[16].

La medida del juicio del Hijo del hombre es la aceptación de su palabra orientadora, tal y como se transmite en los discursos de instrucción a los discípulos. En este caso conviene considerar que la recepción de estas orientaciones de Jesús (amor a los enemigos, renuncia a la violencia, etc.) se la debemos a la tradición de la comunidad de Q. Los que quedarán no son los que digan Señor, Señor, sino los que hayan puesto en práctica sus palabras (Lc 6,46-49 y par.). Pero llegados a este punto —como sucederá también más tarde— surge la importante pregunta teológica de si en esta comunidad se ponía el acento únicamente en la obediencia o si además se conocía la doctrina de la actuación de la gracia; esta pregunta nos ocupará también cuando estudiemos los sinópticos. Es posible que la dependencia de tradiciones previas sea un impedimento, sobre todo en este caso, para lograr la claridad deseada. Si bien es cierto que predomina la idea del juicio y, unida a ella, la necesidad de actuar en consecuencia, se puede señalar la perícopa de la pregunta del Bautista (Mt 11,2-6 y par.) como reflejo de la oferta de gracia. La oferta de gracia se puede experimentar en las curaciones de enfermos y en el anuncio del Evangelio a los pobres. En relación con dicha oferta, los milagros resultan plenamente transparentes. La referencia (global) de Q a historias de curaciones, que se introducen con una combinación de citas del Antiguo Testamento, merece una atención especial, precisamente

15. Cf. H. Merklein, *ZNW* 72 (1981), p. 24.

16. Los autores discuten si el poder del Hijo del Hombre terreno se dedujo de su grandeza futura en el juicio (Hoffmann, *Studien*, p. 145) o de su actividad terrena (Tödt, *Menschensohn*, p. 130). Pero esta discusión es casi inútil, pues posiblemente haya que tener en cuenta ambas perspectivas. Que la actividad terrena tuvo también su importancia en este punto lo indica precisamente Lc 7,34 y par.

porque en Q no se hallan relatos de curaciones[17]. Es posible que tras esta reflexión sobre la Escritura se esconda la idea de que Jesús es el profeta escatológico o, en último término, la conciencia de que su actividad era signo de lo definitivo[18].

La afirmación cristológica seguramente más importante la ofrece la exclamación de júbilo de Lc 10,21 y par. Es cierto que en ella no se hace una confesión de fe; pero, frente a los *logia* sobre el Hijo del hombre, en ella se va más allá de las determinaciones funcionales y se indica quién es Jesús. Este mismo hecho sitúa aquella exclamación en un momento posterior de la reflexión. En el texto se supone que Jesús es el Hijo —en un sentido absoluto—; el significado de la filiación se describe como proceso recíproco permanente (¡presente!) de conocimiento del Hijo y del Padre[19]. Se reduce la importancia de este *logion* cuando se piensa que en él se refleja (únicamente) el hecho de que la comunidad de Q sabía que Jesús era el Hijo del hombre[20]. En cuanto Hijo da a conocer al Padre, lo revela a quien él quiere. En este sentido, la referencia recíproca, la reciprocidad de Padre e Hijo tiene en principio una importancia capital para afirmar la filiación en términos absolutos —cosa que más tarde se llevará adelante sobre todo en el evangelio de Juan—. Es correcto afirmar que la forma de describir el conocimiento recíproco permite calificarlo de sapiencial. El texto más cercano es tal vez Eclo 1,6-9: «La raíz de la sabiduría, ¿a quién fue revelada?, sus recursos, ¿quién los conoció? Sólo uno hay sabio, en extremo temible, el que en el trono está sentado. El Señor mismo la creó, la vio y la contó, y la derramó sobre todas sus obras» (cf. Job 28,23ss.; Bar 3,32)[21]. Conviene notar que la formulación en presente y la referencia a Dios como Padre (Lc 10,22a: mi Padre) deben considerarse elementos característicos de la exclamación de júbilo. Esto permite que el ambiente en que se configuró la frase se busque también y sobre todo en el terreno de la experiencia cristiana. El misterio del Hijo consiste en que Dios se revela a través de él; y a través de él se revela precisamente como Padre. Por ello es el Hijo. El conocimiento del Padre se halla incluido en el conocimiento del Hijo. Por esta razón, se puede renunciar a mencionar expresamente este último conocimiento.

17. La combinación se habría hecho con la traducción de los LXX de Is 61,1; 26,19; 35,5s.; Cf. Gnilka, *Mt* I, p. 408.

18. Cf. Polag, *Christologie*, pp. 36s.; Hoffmann, *Studien*, pp. 206-215.

19. Por ello, el conocimiento del Hijo por el Padre no se puede referir a la elección. Para la discusión sobre el tema, cf. Gnilka, *Mt* I, pp. 437-439.

20. Cf. Hoffmann, *Studien*, pp. 134-142, quien considera que el predicado Hijo se basa en la simbiosis entre la cristología sapiencial y la cristología del Hijo del hombre.

21. Otros textos, en Christ, *Sophia*, p. 89.

Hay cinco *logia* más en los que se sitúa a Jesús en las proximidades de la sabiduría. Esto ocurre en un estadio posterior de la tradición, por ejemplo en el evangelio de Mateo. En Q la relación que se establece entre Jesús y la sabiduría consiste en presentarlo como gran sabio. Si se dice que es mayor que Salomón (Lc 11,31), es porque supera a los mayores sabios de Israel e incluso a los del mundo entero, pues la reina del Reino del Sur vino en el pasado adonde estaba Salomón para escuchar su sabiduría[22]. Los demás *logia* sobre la sabiduría se encuentran en la tradición sobre las persecuciones o fueron insertados en ella por Q. Esto vale para Lc 7,35 y par.: «Y la Sabiduría se ha acreditado por todos sus hijos»; se trata con toda evidencia de un dicho independiente, que, introducido inmediatamente después de la parábola de la generación obcecada, considera que Juan el Bautista y Jesús, así como todos los que escuchan la sabiduría divina, son hijos de la Sabiduría[23]. También en las persecuciones se solidariza Jesús con los mensajeros de la Sabiduría (cf. Lc 11,49-51 y par.; 13,34s.)[24]. Conviene observar que en estos contextos se ofrece una interpretación de la muerte de Jesús. Éste es asumido en el destino violento que sufrieron los profetas que le precedieron y que también les espera a los hijos de la Sabiduría. En este caso se revela cómo se mezclan concepciones ya existentes, perdiendo además en cierto modo su fuerza originaria. La cristología de la Sabiduría se mezcla con la suerte del profeta; dicha mezcla ofrece además la base para traspasar los límites del marco cristológico y aplicarla a la suerte de otros mensajeros de Dios.

En la historia de la tentación —que en su forma dialogada amplia revela un estadio de tradición más reciente—, el diablo se dirige dos veces a Jesús llamándolo Hijo de Dios (Lc 4,3 y 9, y par.). La referencia se hace sin artículo y en la forma de una condicional: «Si eres Hijo de Dios...». El carácter condicional permite suponer que esa referencia evoca una perícopa anterior correspondiente; es decir, la perícopa del bautismo de Jesús, en la que la voz divina aplicó a Jesús el predicado de Hijo de Dios[25]. Pese a que los resultados que se pueden obtener en el caso de la perícopa del bautismo en Q no pueden ser muy seguros, este hecho resultaría muy significativo,

22. Cf. Hengel, *Lehrer der Weisheit*, pp. 151s.

23. Cf. Bovon, *Lk* I, pp. 382s. El texto par. de Mt 11,19b dice lo siguiente: «Y la Sabiduría se ha acreditado por sus obras». Se trata lógicamente de una versión secundaria y supone que ya se había realizado la identificación de Jesús con la Sabiduría.

24. Conviene observar que en el caso de Lc 11,49 se trata de un dicho de la Sabiduría. El texto paralelo de Mt 23,34 también se ha transformado en este caso a causa de la identificación de Jesús con la Sabiduría.

25. Cf. la sinopsis en Polag, *Fragmenta Q*, p. 31.

pues si fuera así encontraríamos en Q una especie de confesión; aunque introducida más tarde, es probable que dicha confesión constituya incluso una forma de introducir la persona de Jesús. En el contexto del bautismo, la aplicación del título «Hijo de Dios» a Jesús hay que interpretarla en el sentido de una cristología mesiánica o como expresión de su relación especial con Dios.

Sobre la cristología de Q se puede decir en resumen que es muy variada. Puntos claves de la misma lo constituye el hecho de que Jesús es el Hijo del hombre esperado pero que también ha vivido aquí en la tierra; que es el hombre y el enviado de la Sabiduría divina; el Hijo, que por su conocimiento singular del Padre es capaz y tiene poder para revelarlo. Es posible que se trate de perspectivas cristológicas que sólo se mantuvieron en parte.

2. *La autocomprensión de la comunidad de Q*

En la parte dedicada a la cristología ya hemos dicho algo sobre la comunidad que podría ocultarse detrás de Q. Dicha comunidad recoge después de Pascua la predicación de Jesús o, mejor dicho, sus elementos más significativos. Esperaba la vuelta del Hijo del hombre para realizar el juicio y se preparaba para el encuentro con él. En su momento afirmamos que Q era una ayuda para los misioneros de Israel de esa última época; si esto es así, tales misioneros se hallaron implicados de forma especial en el proceso de la tradición. Con el apoyo del texto reconstruible se plantea la cuestión de saber si esos misioneros fundaron también comunidades o si se contentaron con dirigir ese mensaje escatológico a Israel; la cuestión es difícil de contestar. En este punto volvemos a percibir el carácter fragmentario de Q; y ello aconseja que seamos prudentes.

S. Schulz califica, en primer lugar, al judeocristianismo al que debemos la fuente Q como movimiento y, más concretamente, como movimiento escatológico y entusiasta, «que vivía en un ambiente apasionado de expectativa escatológica inmenente y que, en este sentido, no se distinguía de otras comunidades salvíficas de Israel». Esta caracterización sigue siendo válida, aun cuando no encontremos en Q predicados tales como «el verdadero Israel», «el nuevo Israel» o autodefiniciones escatológicas tales como «los escogidos» o los «santos», que eran usuales en las comunidades jerosolimitanas de lengua aramea. Pero Schulz llega a constatar además que ese judeocristianismo se habría autocomprendido como «comunidad del final»[26]. P. Hoffmann, por el contrario, renuncia conscientemente al

26. *Q*, p. 168.

concepto de comunidad y habla de grupo; de este modo pretende evitar que se introduzca en la fuente de los dichos una determinada concepción de comunidad, e indicar que se trata simplemente de un grupo del cristianismo primitivo y no de la comunidad cristiana en general[27].

La denominación «grupo» la utilizamos para quienes realizaban una actividad misionera y reservamos el concepto «comunidad» sólo para el supuesto de que hubiera asambleas locales de «creyentes en Jesús» creadas por aquel grupo. Este supuesto se confirma si se tienen en cuenta las instrucciones ofrecidas en el «discurso de envío», pues en ellas se puede descubrir que ganar una casa en los distintos lugares constituía una estrategia misionera (Lc 10,5-7 y par.). Podemos suponer que la vida cristiana se desarrollaba en comunidades domésticas.

Si suponemos además que el grupo practicó y realizó él mismo las instrucciones que transmitía en Q, habrá que afirmar que al llevar a cabo la misión vivió sin preocupaciones. Según G. Theissen, esta concordancia entre instrucción transmitida y forma de vida se dio de hecho; posteriormente, al cambiar el estilo de vida, las exigencias de comportamiento implícitas en la instrucción que no se adecuaban a la nueva forma de vida sucumbieron a una censura preventiva, lo cual responde a las leyes de la sociología literaria. Aquella relación ideal se puede postular al menos para la época más antigua[28].

La instrucción misionera prohibía todo tipo de útiles para el camino, incluidas alforja y sandalias (Lc 10,4)[29]. La despreocupación más absoluta, etiquetada como «radicalismo itinerante», era signo del Reinado de Dios inminente. Se puede suponer que se esforzaron por vivir seriamente incluso las rígidas exigencias del discurso de instrucción a los discípulos (amor a los enemigos, renuncia a la violencia). En aquellos años y décadas anteriores al estallido de la guerra judía contra Roma la confrontación con el zelotismo constituía un escenario singular para realizar aquellas exigencias; ese escenario las convertía en una palpitante actualidad[30]. El mandamiento del amor a los enemigos se hallaba seguramente en Q al principio del discurso, después de las bienaventuranzas (como en Lc 6,27).

27. *Studien*, p. 10.

28. Cf. Theissen, *Soziologie*, pp. 79-83 (trad. cast.: *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander, 1979). El concepto de censura preventiva fue acuñado por P. G. Bogatyrev y R. Jakobson, «Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens», en *Donum Natalicium Schrijnen*, Nimega-Utrecht, 1929, pp. 900-913; sobre este punto, p. 905. Resulta muy difícil responder a la pregunta sobre quién influye a quién, si la instrucción a la forma de vida o viceversa. Pero dicha pregunta tiene una importancia fundamental. Toca a la relación entre evangelio y ética cristiana.

29. Sobre las muchas reconstrucciones, cf. Polag, *Fragmenta Q*, pp. 44s.

30. Cf. Hoffmann, *Studien*, pp. 332s.

Las implicaciones del discurso de instrucción a los discípulos no deben limitarse al círculo de los misioneros itinerantes radicales; hay que suponer como mínimo que aquéllos se esforzaron por transmitir su relevancia a las comunidades, dándoles además ejemplo de vida. Su postura frente a la comunidad se puede calificar de profética; o incluso se puede calificar de profética y carismática a toda la comunidad (grupo y comunidades)[31]. El *logion* del pecado imperdonable (Lc 12,10 y par.) revela que tenían conciencia de ser conducidos por el Espíritu Santo —incluso de forma extraordinaria—. La blasfemia contra el Espíritu Santo, que no puede ser perdonada y que se contrapone a la afirmación contra el Hijo del hombre, se dirige de hecho contra el Evangelio representado por aquellos misioneros. En su predicación experimentan ciertamente el apoyo del Espíritu Santo, pero también el rechazo duro y sarcástico. El Evangelio que ellos representan es, pues, una forma de escapar del juicio al que sucumbe quien se cierra a ese Evangelio.

Tanto la predicación como el rechazo tuvieron lugar en Israel. Puesto que se trataba de judeo-cristianos, parece natural que en la primera época se dirigieran sólo a su pueblo. Los gentiles acudirían al final —como lo habían predicho los antiguos profetas con la idea de la peregrinación de los pueblos al monte Sión— con la vergüenza consiguiente para los israelitas infieles (Mt 8,11 y par.). Cuanto más se prolongaba la actuación de los misioneros, tanto más evidente les iba resultando el escaso éxito de sus esfuerzos. Esto los fue situando en una tensión y oposición cada vez mayores (sobre todo Lc 11,49-51 y par.) frente a Israel, a esta raza, y no sólo a los fariseos y escribas (Lc 11,39ss. y par.)[32]. Pero no parece probable que fueran ellos los que rompieran espontáneamente todo tipo de relación con la Sinagoga.

En su argumentación invocan la Escritura. Al hacerlo se dirigen probablemente tanto a sus comunidades judeo-cristianas como a los adversarios que pensaban de otro modo. Aunque las citas explícitas que se pueden comprobar son muy pocas, resultan instructivas. La historia de la tentación se ha configurado como un diálogo de controversia, en el que tanto Jesús como el diablo citan la Escritura. La confrontación se refiere al camino a seguir en orden a la salvación. Lo decisivo en este sentido es orientarse de acuerdo con la voluntad de Dios: «No tentarás al Señor, tu Dios» (Dt 6,16); «Al Señor tu Dios adorarás y a él solo le darás culto» (cf. Dt 6,13 y 5,9)[33]; «No sólo de

31. Cf. Schulz, Q, p. 166: comunidades dirigidas por profetas; Hoffmann, *Studien*, pp. 329s.

32. Cf. Lührmann, *Logienquelle*, p. 93.

33. En la base de este texto podría encontrarse una versión del shᵉma conocida por el judaísmo helenista. Cf. Justino, *Apol.*, 1,16,6 y Gnilka, *Mt* I, pp. 90s.

pan vive el hombre» (Dt 8,3 y Lc 4,1-13 y par.). Ya hemos notado más arriba la combinación de citas con que se responde a la pregunta del Bautista y en la que se justifican las curaciones y la predicación de Jesús a los pobres (Mt 11,2-6 y par.)[34]. El papel de Juan Bautista como precursor de Jesús se prueba recurriendo a Mal 3,1; Éx 23,20 (Lc 7,27 y par.)[35]. Vale la pena notar que mediante la combinación de la frase profética con Éx 23,20 Jesús ocupa el lugar de Dios. Pues Malaquías habla del mensajero de Dios, mientras que Q considera que la frase —presentada como referencia directa— se dirige a Jesús: «Mira que yo envío mi mensajero *delante de ti*». Resulta evidente que ya en Q se atribuía gran importancia al argumento de Escritura[36].

Bibliografía

P. Hoffmann, «Die Anfänge der Theologie in der Logienquelle», en J. Schreiner (ed.), *Gestalt und Anspruch des NT*, Würzburg, 1969, pp. 134-152; D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, WMANT 33, Neukirchen, 1969; S. Schulz, *Q - die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich, 1972; R. A. Edwars, *A Theology of Q*, Philadelphia, 1976; A. Polag, *Die Christologie der Logienquelle*, WMANT 45, Neukirchen, 1977; J. S. Kloppenborg, «Wisdom Christology in Q»: *LTP* 34 (1978), pp. 129-148; M. Hengel, «Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie»: *Sagesse et Réligion*, Strasbourg, 1979, pp. 148-188; W. Schenk, «Bestand und Komposition der synoptischen Redenquelle Q»: *ZdZ* 33 (1979), pp. 57-63; D. Zeller, «Die Versuchungen Jesu in der Logienquelle»: *TThZ* 89 (1980), pp. 61-73; J. Delobel (ed.), *Logia*, BEThL 59, Louvain, 1982; P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, NTA 8, Münster, [3]1982; A. D. Jacobson, «The Literaty Unit of Q»: *JBL* 101 (1982), pp. 365-389; A. Polag, *Fragmenta Q*, Neukirchen, [2]1982; M. Sato, *Q und Prophetie*, WUNT II/29, Tübingen, 1988.

II. EL RELATO PRIMIGENIO DE LA PASIÓN

El texto narrativo más antiguo sobre Jesús fue un relato trabado de su Pasión y muerte. Lo llamamos relato primigenio de la Pasión. Los primeros en ofrecer la prueba de su existencia fueron los fundadores de la historia de las formas. Mientras que los representantes de esta escuela coincidían en sus argumentos fundamentales, se distanciaban considerablemente en los detalles. Bultmann consideraba que la Pasión primigenia era un relato breve de recuerdo histórico, que

34. En cualquier caso, la afirmación no se introduce como cita de la Escritura.
35. Sobre la combinación de citas, cf. Gnilka, *Mt* I, pp. 414s.
36. Cf. asimismo Lührmann, *Logienquelle*, p. 98.

comprendía unos quince versículos y comenzaba con el prendimiento de Jesús en el monte de los Olivos y concluía con su ejecución[1]. Dibelius situaba el principio del relato en Mc 14,1ss. y el final en la sepultura de Jesús; pero elimina de la secuencia de hechos muchos elementos, como por ejemplo la unción en Betania (Mc 14,3-9) o la preparación de la Pascua (14,12-16)[2]. Con ello, no sólo atribuyó al relato primigenio de la Pasión mayor espacio que Bultmann, sino que además pensaba que hundía sus raíces en la predicación, no en lo histórico. El objetivo de ese relato habría sido, pues, anunciar lo que había acontecido en la Pasión de acuerdo con la voluntad de Dios.

Desde entonces, el convencimiento sobre la existencia de un antiguo relato de la Pasión, que aprovechó Marcos e incluso el evangelio de Juan, es casi patrimonio común de la investigación, que sólo han puesto en duda muy pocos[3]. La idea se plasmó de muchas formas; el texto preexistente que sirvió de base a la Pasión se delimitó diversamente; su finalidad, su *Sitz im Leben*, no se determinó de modo uniforme. Sin embargo, y frente a esta división de opiniones, parece que se va perfilando cierto consenso sobre un punto: el texto primigenio de la Pasión habría sido una historia interpretada teológicamente y estaba destinado para ser usado en la asamblea comunitaria[4].

A la hora de delimitar la historia de la Pasión, cosa que no podemos hacer aquí detalladamente, las cuestiones realmente importantes son sobre todo dos. La primera de ellas, que ya se debatió en la controversia entre Bultmann y Dibelius, consiste en saber si comenzaba con el prendimiento de Jesús o si se amplía hacía atrás, hasta la decisión del Sanedrín de dar muerte a Jesús. En la segunda se trata de decidir si se incluye o no la perícopa sobre el descubrimiento del sepulcro vacío.

De hecho, la referencia de Mc 14,32 a Getsemaní o, lo que es lo mismo, al prendimiento de Jesús ocurrido allí, representa un corte (incluso en el conjunto de la Pasión de Marcos). A partir del prendimiento, no sólo se presenta a Jesús en silencio, sino que ade-

1. *Geschichte*, pp. 297-302.

2. *Formgeschichte*, pp. 178-189; Dibelius veía en Mc 14,2 un indicio de que Jesús habría sido ejecutado antes de Pascua. Esto lo toma como criterio para enjuiciar la tradición. Pero de este modo vuelve a adentrarse en un terreno histórico de relaciones.

3. Linnemann, *Studien*, pp. 171-173, rechaza una historia de la Pasión anterior a Marcos. El evangelista habría compuesto Mc 14s. sobre la base de tradiciones independientes. Con todo, la autora se ve obligada a admitir que la unidad de esa tradición llama la atención por su carácter y su estructura (p. 176).

4. Dormeyer, *Passion*, p. 256, lo sitúa en la catequesis. Becker, *Joh* II, p. 533, habla de que en el relato de la Pasión se hallaría presente el horizonte general de la comunidad.

más no es él quien lleva adelante la acción. Jesús se convierte en objeto de la actuación de los hombres. Y esto establece una diferencia clara frente a los pasajes precedentes. Por otra parte, la sucesión de los acontecimientos después del prendimiento es mucho más trabada. Los hechos que se incluyen ahora en el relato se van sucediendo con toda lógica: conducción al sumo sacerdote, interrogatorio ante el Sanedrín, juicio ante Pilato, camino de la cruz, crucifixión, sepultura. Seguramente son muchos los detalles que se pueden considerar aquí como añadidos. Se puede discutir, por ejemplo, cuál de las escenas de las burlas es más antigua, la que transcurre en el patio del palacio del sumo sacerdote o bien la que sigue al proceso ante Pilato[5]. Nos podemos preguntar si la negación de Pedro (Mc 14,54.66-72 y par.) formaba parte del relato más antiguo de la Pasión o si no se habría transmitido primero por separado y sólo más tarde se habría introducido en el relato[6]. Pero la cadena de acontecimientos no se puede interrumpir; y ello habla en favor de que pertenecía desde un principio al relato. Se debe indicar además que este texto, así delimitado, está determinado por una forma peculiar de citar el Antiguo Testamento. Sobre ello volveremos con mayor detalle. El hecho de que también el interrogatorio ante el Sanedrín lleve el sello de este uso de la Escritura constituye —junto con la trabazón de los hechos— un argumento importante en favor de su pertenencia a la forma antigua del texto[7]. Nosotros nos inclinamos a pensar que la Pasión primigenia se iniciaba con el prendimiento[8].

El relato del descubrimiento del sepulcro abierto es una historia pascual; en favor de su pertenencia a la Pasión primitiva aboga el hecho de que se trata de una historia de la Pasión de Jesús interpretada teológicamente. La interpretación teológica de la Pasión hunde sus raíces en la experiencia pascual. Por ello hay que contar en principio con que a esa experiencia no se aludía simplemente en términos generales, sino que se configuró como narración. En este sentido conviene tal vez observar que no se trata aún de una historia

5. Lc 22,63-65 no incluye la primera escena de las burlas en el mismo lugar que Mc 14,65 y par., y además elimina la segunda (cf., sin embargo, Lc 23,11).

6. Sobre esto, cf. Gnilka, *MK* II, p. 291.

7. A veces se ha pensado que el interrogatorio ante el Sanedrín es secundario y que se habría construido sobre la base de Mc 15,1. Pero Mc 15,1 presupone el interrogatorio.

8. Dormeyer, *Passion*, p. 238, pretende comenzar con un relato conciso de la protesta de Jesús contra el Templo, unido a la decisión del Sanedrín de dar muerte a Jesús, y además con la traición de Judas (Mc 11,15bs.18a; 14,10.11a). En cualquier caso, Mc 14,10s. debería atribuirse a la redacción de Marcos. Cf. Gnilka, *Mk* II, pp. 228s. Lo mismo que Dibelius, también Mohr, *Markus- und Johannespassion*, p. 404, sitúa en Mc 14,1s. el comienzo del relato primigenio. Pero también Mc 14,1s. sería redacción de Marcos.

pascual de apariciones, sino de una historia relacionada con el sepulcro de Jesús. Frente a las historias de apariciones, aquélla constituye la *articulación más antigua* de la experiencia pascual. Más antiguo aún es el kerigma (cf. 1 Cor 15,3-5). Pero incluso el kerigma reúne Muerte, Sepultura y Pascua, convirtiéndose así, a su vez, en un argumento en favor de que también la Pasión primigenia concluía con una mirada a la Pascua[9].

Según esto, la Pasión primigenia comprendía, en una cadena continuada de relatos, desde el prendimiento hasta la sepultura de Jesús; pero hay que contar además con que —junto a algunos complementos de detalle— se le añadieron también otras historias subordinadas. Entre ellas hay que incluir muy probablemente, además de los relatos de la última cena, las historias de la entrada en Jerusalén, de la protesta contra el Templo y de la unción en Betania (Mc 11,1.8-10.15-18; 14,3-9). Un indicio importante es la coincidencia en las indicaciones que ofrece Jesús en forma de previsión, tanto sobre la entrada como sobre la fiesta de la Pascua (11,2-7; 14,12-16); es muy difícil que tales indicaciones, que establecen un lazo muy estrecho entre las dos perícopas, hubieran podido surgir sin ninguna relación entre sí. Estas tradiciones añadidas al relato primigenio se caracterizan además porque en ellas Jesús conoce las cosas anticipadamente y, por esta razón, anuncia su propio destino conduciéndolo al propio tiempo él mismo con actitud obediente (cf. Mc 14,8.18-21.27-30). También en la forma de utilizar el Antiguo Testamento se distingue de la Pasión primigenia. Estas ampliaciones sustanciales se producirían incluso antes de que los evangelistas Marcos y Juan comenzaran la tarea de elaborar y componer sus evangelios y, con ellos, también las tradiciones de la Pasión. Aquí nos contentamos con constatar este proceso; pero conviene tener en cuenta estos elementos a la hora de proponer reconstrucciones[10].

9. Schenke, *Grab*, pp. 56-93, considera que Mc 16,1-8 constituye una tradición independiente. Habría servido como leyenda etiológica cultual para la celebración de la muerte y resurrección de Jesús en la comunidad de Jerusalén. Esta interpretación es demasiado hipotética. Para la discusión crítica sobre el género de Mc 16,1-8, cf. Kremer, *Osterevangelien*, pp. 41-45.

10. La complejidad de los hechos se halla condicionada asimismo por la existencia de varias ediciones de la Pasión primigenia. Pero además, ¿qué amplitud tenía el relato oral, al que Becker, *Joh* II, pp. 531-539, se refiere expresamente? Así podría ocurrir que las tradiciones de la Pasión en el cuarto evangelio representaran en muchos pasajes un estadio más antiguo. Hay que rechazar que Lucas utilizara una historia primigenia de la Pasión independiente de la de Marcos. Schneider, *Lk* II, p. 437, pretende que Lucas habría contado con fuentes no marcanas para la cena de despedida, la escena de las burlas y la del interrogatorio ante el Sanedrín.

1. *La coloración veterotestamentaria de la imagen de Jesús, Rey de los judíos*

Más arriba hemos mencionado ya la forma tan peculiar del uso del Antiguo Testamento por parte del autor de la Pasión primigenia; dicho uso se limita a una parte muy concreta del Salterio, los salmos del Justo sufriente y especialmente el salmo 22. Lo específico de este uso se percibe además en el hecho de que el texto del Antiguo Testamento se inserta casi sin notarse en el relato de la Pasión; es decir, no se puede hablar de citas propiamente dichas[11]. De este modo se delinea una imagen de la Pasión. Los salmos de la *passio iusti*, que habían recogido y elevado a la categoría de oración las muchas experiencias del sufrimiento humano, se leen ahora desde una perspectiva nueva a la luz de la Pasión de Jesús. Al aplicárselos a él, fue posible ver en Jesús al Justo sufriente e interpretar su Pasión como un destino, que se llegó a percibir como predicho en la Escritura y, por esa razón, conforme con la voluntad de Dios. Al mismo tiempo, su Pasión se insertó en la historia de la Pasión de los hombres, con los cuales se había solidarizado el Crucificado y cuyos sufrimientos había asumido en sus propios sufrimientos.

Se puede suponer que el autor de la Pasión primigenia conocía los Salmos como conjunto y que no pretendió utilizar como modelo el destino del Justo sufriente de una manera fragmentaria; por ello podemos contar con que incluyó en sus reflexiones la transformación del destino del Justo, garantizada por Dios o esperada por él mismo, transformación que contemplaban los Salmos (cf. Sal 22,23-25; 35,26-28; 69,30-37). Pero de esto se deduce que el autor interpretó la Pasión de Jesús desde la transformación ocurrida al final, es decir, desde su resurrección. Según ello, la cruz y la resurrección eran para él la clave hermenéutica de la lectura de estos salmos.

Algunos ejemplos ilustrarán lo que hemos dicho: Jesús mismo anuncia que en él se cumple la suerte del Justo sufriente, cuando pone en sus labios de agonizante las palabras de Sal 22,2. El abandono de Dios que aquí se expresa no se puede aprovechar exegéticamente para hacer especulaciones demasiado pretenciosas; es preciso, por el contrario, contemplar el principio del salmo en relación con su final, donde se habla de que Dios lo ha salvado y lo ha escuchado (Mc 15,34). La afirmación de 15,24, «Se reparten sus vestidos, echando a suertes a ver qué se llevaba cada uno» corresponde a Sal 22,19. El vinagre que le dan a beber hay que compararlo con Sal

11. Puede que fuera Dibelius, *Formgeschichte*, p. 187, el primero en señalar este detalle.

69,22b. Los movimientos de cabeza de los transeúntes, un gesto sarcástico, procede del inicio de la descripción de los enemigos en Sal 22,8 (Mc 15,29). El relato sobre el Sanedrín comienza constatando la intención de los sumos sacerdotes de matar a Jesús (14,55). La intención de los impíos de dar muerte al Justo es un motivo muy extendido en los salmos de la *passio iusti* (cf. Sal 54,5; 37,32; 63,10; 71,10; 86,14; 109,16). Aquí se encuentra también el motivo de los testigos falsos (Sal 27,12; 35,11) así como el del silencio del Justo frente a las acusaciones de los adversarios (Sal 38,14-16; 39,10; cf. Mc 14,56.60s.; 15,4s.). No es preciso recurrir a los cantos del Siervo de Dios (por ejemplo Is 53,7) para explicar el motivo del silencio y afirmar su influjo en el texto de la Pasión. Aunque es verdad que la interpretación de la Pasión de Jesús a partir de los salmos es para el autor sin duda más importante que la referencia histórica, ello no significa renunciar complemente a esta última. Así, por ejemplo, es muy probable que los verdugos de Jesús se repartieran sus vestidos, pues así estaba previsto en el derecho romano de expolio —que Adriano volvería a regular[12].

Historia interpretada encontramos también en el uso del título «Rey de los judíos». Su punto de apoyo lo constituye el título de la cruz (Mc 15,26) y su elemento característico es la palabra «judío». Es interesante que los jerarcas asuman el título en sus burlas, aunque corrigiéndolo, y que insulten a Jesús llamándolo «Cristo, Rey de Israel» (15,32). El título recibe así con toda evidencia rango mesiánico. Pues en Israel nunca se llamó al Mesías «Rey de los judíos», sino «Rey de Israel». El «Rey de los judíos» encaja perfectamente en la situación del proceso romano y, a los ojos de los acusadores, constituye la expresión más adecuada para Pilato de la culpa que se le achaca a Jesús. Pese a que esta formulación, apoyada fuertemente por las circunstancias externas, tiene sentido negativo, el autor la considera expresión de su fe, que se atreve a reconocer a Jesús en su profunda humillación como rey suyo. De este modo el proceso, la condena, el camino hasta la cruz y la crucifixión se sitúan a la luz de la pretensión real-mesiánica. La pregunta introductoria de Pilato (15,2) tiene valor temático. La crucifixión se configura como un acto de entronización: Jesús muere entre dos malhechores, que representan su corte (15,27). La ayuda prestada por Simón de Cirene se interpreta también probablemente como servicio real (15,21). El camino de la cruz

12. Cf. también Dibelius, *Formgeschichte*, p. 188. Llama la atención que el autor no recurra a Sal 22,17b, cuya versión de los LXX es como sigue: «Me traspasaron las manos y los pies», y que encajaba perfectamente en la crucifixión. Tal vez traduce un texto semítico preexistente. Pues, según el texto de la Masora, ese medio versículo dice: «me amarraron las manos y los pies».

se convierte en camino real. El proceso ante el Sanedrín ofrece una estructura paralela a la del proceso ante Pilato: pregunta, respuesta, silencio; por ello, la cuestión planteada por el Sumo Sacerdote debe entenderse como una precisión. Jesús afirma su dignidad mesiánica y, al hacerlo, confirma la fe de la comunidad (judeo-cristiana de Jerusalén) que lo confiesa como Cristo (14,61s.)[13]. El predicado «Hijo», acompañado del antiguo título divino de «el Bendito», hay que interpretarlo en la línea de la mesianología real.

Al estudiar los salmos de la *passio iusti* suponíamos que habrían contribuido a que las concepciones generales del relato primigenio de la Pasión fueran insertadas en el marco de la cruz y la resurrección, es decir, en el marco del kerigma. Tal inserción se confirma, tal vez de modo sorprendente, en la historia conclusiva sobre el hallazgo del sepulcro vacío, que en nuestra opinión formaba parte de la historia de la Pasión. El núcleo de esta historia, compuesta al modo de una angelofanía, lo constituye el mensaje del ángel sobre la resurrección de Jesús, el Crucificado. Con ello se indican ya los datos fundamentales del kerigma; pero una consideración más atenta revela una coincidencia llamativa con la confesión de fe cristológica de 1 Cor 15,3-5. Se puede suponer que el autor asumió esta confesión de fe u otra de estructura muy semejante y la elaboró en forma de historia. Para ofrecer una imagen más plástica presentamos en columnas los datos paralelos:

1 Cor 15	*Mc 16*
Cristo	Jesús el Nazareno
muerto	crucificado
sepultado	
resucitado	resucitado
al tercer día	[el primer día de la semana]
aparecido a Pedro	

Además de esto hay que observar que al «sepultado» de 1 Cor 15 corresponde la escena de la sepultura de Mc 16. En la forma actual del texto de Marcos, al «se apareció a Pedro» corresponde Mc 16,7, donde a Pedro (y a los discípulos) se les ofrece la perspectiva de ver al resucitado[14]. En cualquier caso, estos puntos de contacto abren vía

13. Para Schenke, *Christus*, p. 139, la finalidad del relato primigenio de la Pasión es presentar el sufrimiento del Mesías.

14. En la actualidad se considera justamente que, visto en el macrotexto del evangelio y dada su coincidencia con 14,28, Mc 14,7, es redaccional. Pero se puede suponer que ya en la historia de la Pasión anterior a Mc se podía leer una frase parecida, que procedía del kerigma y podría rezar así: «y se apareció a Pedro (¿Cefas?)». Cf. Gnilka, *Mk* II, pp. 338s.

libre a la opinión de que los relatos sobre Jesús, que comenzaron con la historia de la Pasión, hunden sus raíces en el kerigma.

Hay que constatar que, frente al kerigma, la sepultura o el sepulcro de Jesús adquirió en el relato otro valor. En el kerigma de 1 Cor 15, la mención de la sepultura constituye un sello de la realidad de la muerte de Jesús; en el relato, por el contrario, el sepulcro, que aparece abierto y vacío, se convierte en trofeo de victoria de su resurrección. Con todo, al centrarse en el kerigma, el relato da a entender que la fe pascual no se halla atada al sepulcro, sino al kerigma y, a través de él, a lo que Cefas y los otros discípulos experimentaron en sus encuentros con el Resucitado. Anunciado como palabra del ángel en la cámara sepulcral, el kerigma de la resurrección adquiere carácter de palabra de revelación procedente de Dios; en cuanto tal, aparece en oposición a la palabra y a la obra de los hombres.

2. *La interpretación de la muerte de Jesús*

Al configurar la Pasión primigenia se recurrió a algunos Salmos; de este modo se hizo ya una interpretación de la muerte de Jesús. Él sufre como justo, tiene que soportar ultrajes injustos; Dios es el único del que puede esperar que le haga justicia. Pero, junto a ésta, se pueden descubrir las huellas de otra interpretación. Está determinada apocalípticamente. En este sentido hay que suponer que esta tendencia se hizo valer en una especie de reelaboración del relato primigenio de la Pasión, pero que sin embargo sigue siendo anterior a Marcos[15]. A ello dedicaremos aquí nuestra atención.

De acuerdo con la forma del discurso apocalíptico, el redactor se sirve de una serie de imágenes acuñadas. A esta interpretación atribuiríamos aquellos hechos que habrían ocurrido en la muerte de Jesús. Tales hechos hay que leerlos como interpretación teológica, no como crónicas históricas. Las tinieblas que cubrieron toda la tierra cuando murió Jesús (Mc 15,33) significan que la cruz es el juicio sobre el mundo. La relación entre juicio y tinieblas se halla testimoniada de muchas maneras: «Sucederá aquel día —oráculo del Señor Yahveh— que yo haré ponerse el sol a medio día y en plena luz del día cubriré la tierra de tinieblas» (Am 8,9; cf. Joel 2,2.10; Is 13,10; 24,23; Mc 13,24; Ap 6,12s. y *passim*)[16]. Más en concreto, las tinieblas podrían querer decir que en el juicio inminente se revelará el

15. Sobre la presencia de este estrato, cf. Gnilka, *Mk* II, pp. 349s. y nota 13.
16. Las tinieblas no son ni expresión de luto ni potencias demoníacas, como se afirma en muchas interpretaciones. Por otra parte, se piensa en unas tinieblas que cubrirían toda la tierra, y no sólo la tierra de Israel.

significado universal de la muerte de Jesús. Pero hasta entonces, el mundo yace en las tinieblas del desconocimiento. Se reflejaría así la esperanza en un final inminente; ésta podría indicarla también la sucesión de horas, que atribuiríamos a la misma redacción. Jesús es crucificado en la hora de tercia (15,25), desde la hora de sexta hasta la hora de nona las tinieblas envuelven la tierra, y a la hora de nona lanza el grito de súplica (15,33s.). El esquema horario se sitúa en el marco de un determinismo apocalíptico y en un plan horario fijado por Dios. Al mismo tiempo se indica que el tiempo camina hacia la hora duodécima, la hora de la plenitud. En este contexto se podría situar también la escena del joven que escapa durante el prendimiento de Jesús, dejando caer en su huida la única prenda que cubría su cuerpo, una túnica de lino (14,51s.). Los relatores colaterales, Mt/Lc, no entendieron la escena y la eliminaron. Marcos pensó tal vez que dicha escena acentuaba el abandono de los discípulos. Pero en su origen describía el motivo apocalíptico de la huida (cf. Ap 6,15s.; 12,6; Enet 62,10; Mc 13,14-20). Por último, incluiríamos en este marco apocalíptico redaccional la futura llegada del Hijo del hombre para el juicio en Mc 14,62. A la pregunta del Sumo Sacerdote sobre su mesianismo, responde Jesús afirmando «Yo soy»; a esta respuesta sigue una combinación de textos de la Escritura, que consta de Sal 110,1 (sentado a la derecha del poder) y Dn 7,13 (el Hijo del hombre viniendo con las nubes del cielo); la combinación se relaciona con el juicio que llevará a cabo Jesús, exaltado a la condición de Hijo del hombre por su resurrección y que ahora aparece humillado ante sus jueces terrenos. La frase «lo veréis» parece una amenaza y podría evocar Zac 12,10 («mirarán al que traspasaron»). Si este análisis es correcto, significaría que también en este estrato de la tradición —lo mismo que en el estrato correspondiente a la fuente de los dichos— se impuso el convencimiento de que Jesús era el Hijo del hombre.

La imagen del velo del templo que se rasga en dos resulta enigmática, también, en el momento de la muerte de Jesús (15,38). El dato es susceptible de dos interpretaciones. Por una parte acentúa el motivo del juicio, por cuanto que anuncia el final del culto del Templo. El juicio alcanza al Templo, a Jerusalén y, por ello mismo, al judaísmo. Por otra parte, podría simbolizar que la muerte de Jesús inaugura el acceso libre a Dios[17]. Hasta entonces, la cortina colgada delante del Santo de los Santos, que también se llamaba segunda cortina —el símbolo sólo puede referirse a ella—, podía traspasarla

17. Cf., sobre todo, Linnemann, *Studien*, pp. 158-163.

únicamente el Sumo Sacerdote una sola vez al año. Ambas interpretaciones son perfectamente conciliables y se deben atribuir a la redacción. En este sentido, resulta interesante el intento de transmitir con originalidad el sentido salvífico de la muerte de Jesús. En este contexto se sitúa también Mc 14,58, el *logion* sobre el Templo, evocado por algunos testigos en el proceso de Jesús. Este *logion*, que probablemente se remonta a Jesús pero que sufrió muchas transformaciones en su transmisión, presupone la destrucción y reconstrucción del Templo. La destrucción se refiere claramente al santuario concreto de Jerusalén, mientras que la reconstrucción se unió posiblemente —en una frase de Jesús— a la expectativa de un nuevo Templo; por su parte, el añadido (secundario) «no hecho por manos» dio un sentido espiritual a la reconstrucción esperada[18]. El Templo reconstruido es bien la comunidad o bien —debido a la referencia temporal «en tres días»—, más probablemente, el Cristo resucitado de entre los muertos, que ha sustituido al antiguo Templo y se ha convertido en centro de un culto renovado a Dios.

Bibliografía

L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, SBS 33, Stuttgart, 1968; J. Gnilka, *Die Verhandlungen vor dem Synhedrion und vor Pilatus nach Mk 14,53-15,5*, EKK V/2, Zürich, 1970, pp. 5-21; E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte*, FRLANT 102, Göttingen, 1970; A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*, StANT 30, München, 1972; L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte?*, SBS 59, Stuttgart, 1972; D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell*, NTA 11, Münster, 1974; W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus*, Güttersloh, 1974; L. Schenke, *Der gekreuzigte Christus*, SBS 69, Stuttgart, 1974; W. H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark*, Philadelphia, 1976; J. Kremer, *Die Osterevangelien - Geschichten um Geschichte*, Stuttgart, 1977; A. Mohr, *Markus- und Johannespassion*, AThANT 70, Zürich, 1982; D. Senior, *The Passion Narrative according to Matthew*, Louvain, 1982; R. Baum-Bodenbender, *Hoheit und Niedrigkeit*, Würzburg, 1984; R. Kampling, *Das Blut Christi und das Blut der Juden*, NTA 16, Münster, 1984; K. Kertelge, *Der Prozess gegen Jesu*, QD 112, Freiburg, ^{2}1989.

18. Sobre las connotaciones «hecho por manos, no hecho por manos», cf. 2 Cor 5,1; Col 2,11; Heb 9,11.24; Ef 2,11; Hch 7,48; 17,24; Sib 14,62; Filón, *vit. Mos.* 2,88; *op. mund.* 142.

III. LA CONCEPCIÓN TEOLÓGICA DE MARCOS

Con el evangelio de Marcos comienza algo nuevo. La novedad toca a la forma y al modo de la exposición. No toca al contenido, pues sabemos muy bien que éste procede en su mayor parte de la amplísima tradición sobre Jesús. La pregunta es saber si Marcos depende en sus concepciones de modelos anteriores a él. Una opinión muy extendida, inaugurada por R. Bultmann[1], afirma que lo que pretendió Marcos fue vincular el mito de Cristo a la historia de Jesús; el mito de Cristo era de hecho el mito del descenso y ascenso del Hijo de Dios, tal y como aparece por ejemplo en Flp 2,6ss. A Cristo se le consideraría como el Salvador que descendió desde la preexistencia celeste a las profundidades de la tierra —como precisa J. Schreiber[2]—, que oculta su misterio frente a los poderes, para ser proclamado como Cosmocrátor después de su ascensión al santuario celeste. Esta hipótesis no resulta convincente, pues en la cristología de Marcos no se desarrolla la idea de la preexistencia. El problema indicado se hace todavía más acuciante en el caso de E. Käsemann[3], quien, refiriéndose al evangelio de Marcos, plantea la pregunta de cómo fue posible que, en el marco del kerigma, se llegara de la doxología de lo anunciado al relato sobre el anunciador; de la adoración del Cosmocrátor celeste, a la retrospectiva del Jesús rabino recorriendo los caminos de Palestina. Su respuesta es la siguiente: de lo que se habría tratado era de asegurar la historicidad de la revelación acontecida en Jesucristo; asegurar el «entonces» frente al «de una vez por todas» y, junto a ello, asegurar también la imposibilidad de manipular a Cristo, al Espíritu; de manipular la fe.

Con ello se realiza una constatación —que al menos considerada retrospectivamente— corresponde a los hechos. La composición de un evangelio, iniciada por Marcos y en la que tuvo imitadores, abrió un proceso que era idóneo para impedir que el Jesús histórico fuera relegado (hasta hoy) al olvido. La cuestión de saber si Marcos era consciente del alcance de la opción tomada puede seguir abierta tranquilamente. Pero en Marcos no se percibe huella alguna de cualquier tipo de polémica contra otras formas de predicar[4]. Con esto ya

1. *Geschichte*, pp. 372-374.
2. *Theologie des Vertrauens*, pp. 218-228.
3. *Sackgassen*, pp. 65s.
4. Otra interpretación afirma que Marcos iría contra una *theologia gloriae*, que predicaría una visión parcial de un Cristo *theios-aner* taumaturgo. Cf. T. J. Weeden, *Marc-Tradition in Conflict*, Philadelphia, 1971; T. L. Budesheim, «Jesus and the Disciples in Conflict with Judaism»: *ZNW* 62 (1971), pp. 190-209; Kuhn, *Sammlungen*, pp. 229s. y 225; Schenke, *Wundererzählungen*, pp. 373-416. Contra esta hipótesis habla, incluso desde

hemos dado a entender además que a Marcos se le debe atribuir sin paliativos un interés histórico, si bien será necesario diferenciar este interés.

El interés histórico se deduce incluso cuando se comprueba que el contenido del evangelio de Marcos lo constituyen las obras y palabras de Jesús, mientras que, por ejemplo, este contenido se halla completamente ausente de las cartas de Pablo, en las que todo parece concentrado en el kerigma de la muerte y resurrección de Jesús. En cierto modo, el interés histórico se limita en Marcos a la actuación pública de Jesús, que va desde la actividad bautismal de Juan Bautista hasta la Pasión de Jesús. En la medida que podía hacerlo aún, Marcos procuró situar las numerosas y diferentes perícopas de la tradición sobre Jesús en ese marco y en una sucesión cronológica y geográfica. Ciertamente, esto sólo podía realizarlo dentro de unos límites muy claros, de tal modo que la sucesión de la exposición no permite sacar conclusiones históricas sobre la sucesión de los hechos; la actividad de Jesús se presenta en último término como un camino desde Galilea a Jerusalén[5]. Ahora bien, esta idea del camino responde a un interés teológico —aunque sea verdad que el camino histórico de Jesús concluyó en Jerusalén y él situó en Galilea el centro de su actividad—. Con ello entra en juego el kerigma; pero no el kerigma sobre el descenso y ascenso de Jesús, sino el kerigma de la cruz y la resurrección. Como se ha dicho más arriba[6], ésta era ya la orientación del relato primigenio de la Pasión y se puede presumir que Marcos se inspiró en este precedente. La frase algo exagerada de M. Kähler, para quien el evangelio es una historia de la Pasión con una amplia introducción, se puede aplicar especialmente al evangelio de Marcos, sobre todo si se observa que, en el marco de esta orientación, la Pasión de Jesús aparece en escena desde muy pronto. Ya en 3,6 se da cuenta de una primera decisión de darle muerte. Esta perspectiva se continúa, y penetra todo el evangelio (8,31; 9,31; 10,33s.; 11,18; 12,12; 14,1s.55).

El carácter kerigmático del evangelio se expresa también, de forma llamativa, al final del mismo. Su última frase: «Y (las mujeres) no dijeron nada a nadie, pues tenían miedo» (16,8b), resulta sin duda muy extraña en un evangelio, y debe considerarse un como «final abierto», que pretende animar al lector/oyente a tomar partido frente al mensaje sobre la cruz y la resurrección que ha escuchado, y a

una perspectiva meramente externa, el hecho de que en el evangelio entraron bastantes historias de milagros.

5. Cf. sobre esto Bultmann, *Geschichte*, pp. 362-365.

6. Cf. *supra*, pp. 158s.

leer otra vez el evangelio desde esta fe pascual adquirida. En la medida en que se acoge este mensaje se acoge en definitiva todo el evangelio. Una vez se ha admitido la relación que existe en el evangelio entre interés histórico y kerigmático, entre relato y anuncio, parece lógico que lo califiquemos de «relato en forma de anuncio o al servicio del anuncio»[7].

Con ello ya hemos afirmado de hecho algo sobre la cuestión tan discutida de si Marcos utilizó algún modelo literario cuando concibió su evangelio, y cuál pudo ser este modelo. Para responder a esta cuestión lo más frecuente es recurrir a la antigua biografía. Pero existen otros muchos intentos de deducir el modelo y de etiquetarlo[8]. Aunque haya habido de hecho posibilidades reales de comparación y aunque parezca que la biografía sea el punto de referencia relativamente más próximo[9], habrá que insistir expresamente en que Marcos creó con su obra algo realmente nuevo[10].

1. *Evangelio*

«Comienzo del Evangelio de Jesús-Cristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1). Con esta frase comienza Marcos su obra. Para entenderla es preciso hacer algunas distinciones. Siguiendo la costumbre y el lenguaje general, hemos considerado hasta ahora la obra de Marcos como un evangelio. Pero Marcos no conoce aún este sentido del término «evangelio». Él no califica de evangelio su obra, que concibe como un «relato al servicio del anuncio». De acuerdo con el lenguaje del cristianismo primitivo, «Evangelio» es para él el mensaje que se debe transmitir oralmente. El versículo introductorio citado más arriba no cambia lo que venimos diciendo. Dicho versículo no debe leerse como si fuera el título de toda la obra. Esta interpretación se apoyaría en definitiva en la constatación banal de que aquí comienza la obra literaria. Pero el versículo introductorio designa más bien el contenido de la obra, que quiere ser anuncio de Jesús-Cristo, el Hijo

7. Cf. Gnilka, *Mk* I, p. 24.

8. Entre ellos se cuentan la aretalogía, la novela, la biografía ideal veterotestamentaria, el libro popular de sabiduría, el libro popular de leyendas, la historiografía. Cf. la panorámica que ofrece Dormeyer, *Evangelium*, pp. 1571-1581. G. Rau, *ANRW* 25/3,2, pp. 2036-2257, considera que Marcos es la primera exposición de la misión cristiana.

9. Según Dormeyer, *Evangelium*, p. 1581, los evangelios no se salen del marco de la biografía del Antiguo Testamento, del judaísmo temprano y de la Antigüedad. Reiser, *Alexanderroman*, p. 160, considera que la vida novelada de Alejandro constituye la «analogía más próxima a los evangelios».

10. Esto lo subraya también Frankemölle, *Evangelium*, p. 1638. El autor habla de un aspecto básico intracristiano, que fue el que hizo posible por primera vez el género literario evangélico.

de Dios. Este anuncio tiene su comienzo histórico en la obra de Juan el Bautista, que forma parte de este Evangelio que debe anunciarse, y de cuya actividad se dará cuenta inmediatamente[11]. Los otros seis textos en los que se usa el término «evangelio» no hacen más que confirmar que el Evangelio es la palabra viva. En 1,14s.; 13,10; 14,9 se une expresamente a κηρύσσειν (anunciar). «Por causa del Evangelio» se puede perder la vida (8,35) y dejar las relaciones familiares elementales (10,29). El mismo Jesús fundó el Evangelio en su predicación, fue su heraldo (1,14s.), y después de él debe ser transmitido por otros. Resulta llamativo que en el segundo caso se usa la formulación en pasiva: «tiene que ser anunciado, será anunciado» (13,10; 14,9), como si el Evangelio tomara posesión de algunas personas, que después están dispuestas a proclamarlo.

Por lo general, Marcos usa «Evangelio» en sentido absoluto, sin otra determinación. Hay dos excepciones. Una la constituye el ya citado versículo inicial (Evangelio de Jesucristo). La otra vez se dice «Evangelio de Dios». Esta afirmación se refiere a la predicación de Jesús. En el sumario introductorio esa predicación se resume como sigue: «Proclamaba el Evangelio de Dios: el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el Evangelio» (1,14s.).

Esa doble referencia al Evangelio plantea un problema: ¿Qué relación existe entre el «Evangelio de Jesucristo» y el «Evangelio de Dios»? Estas dos expresiones las encontrábamos ya, por lo demás, en Pablo. ¿Quería Marcos referirse a dos Evangelios distintos o, mejor dicho, a dos Evangelios que era preciso distinguir? ¿Uno, el que se predica ahora en la comunidad y a través de la comunidad, y otro, el que predicó Jesús? Esta pregunta tiene que ver con la dificultad básica que se le planteó a Marcos cuando se le ocurrió componer una obra que pretendía ser al mismo tiempo relato sobre Jesús y anuncio de Jesús.

Pese a que la expresión «anunciar el Evangelio de Dios» aparece también en Pablo (1 Tes 2,9; cf. Gál 2,2; Rom 1,1s.) y procede por tanto del lenguaje misionero helenista, dicha expresión recibe en Marcos otro sentido. El evangelista entiende el «Evangelio de Dios» en el sentido de «Evangelio sobre el Reinado de Dios», como demuestra 1,14s. De este modo se establece la relación con la predicación de Jesús[12]. Así, pues, según Marcos Jesús anuncia en su Evange-

11. Sobre las distintas interpretaciones del comienzo, cf. A. Wikgren, *JBL* 61 (1942), pp. 11-20; Marxen, *Evangelist*, p. 88 ; Schnackenburg, *Evangelium*, pp. 321-323.

12. Stuhlmacher, *Evangelium* I, p. 238 indica justamente que en Mc 1,14s se unen la tradición helenista y la palestina. Esta última está marcada por Is 52,7; 61,1. Que Jesús mismo utilizara el término «Evangelio» es más bien improbable.

lio el Reinado de Dios; él es el mensajero dichoso de que hablaba el Deuteroisaías, que anuncia que Dios es rey y que su Reinado va a comenzar. Por el contrario, cuando Marcos quiere anunciar el Evangelio de Jesucristo, y quiere decir con ello que es el Evangelio de Jesucristo, establece una tensión con el Evangelio (del Reinado) de Dios anunciado por Jesucristo; es decir, desarrolla una forma particular de entender el Reinado de Dios, vinculada estrechamente a Jesucristo.

A continuación vamos a mostrar brevemente que esto es así; para ello nos apoyaremos en dos textos, si bien será preciso profundizar el problema más adelante. En el sumario de 1,15 se expresa la relación estrecha del Reinado de Dios con Jesús. «El tiempo (ὁ καιρός) se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca». Que la inminencia del Reinado de Dios se relacione con el cumplimiento del tiempo futuro no puede entenderse sino en el sentido de que ahora, con la actividad de Jesús, comienza a abrirse camino el Reinado de Dios. Éste no se concibe como algo meramente futuro, aunque inminente, sino que con Jesús ese Reinado, la salvación futura, se ha hecho ya presente, comienza a hacerse presente. Jesús es, pues, algo más que un simple heraldo que profetiza la sobernaía de Dios. Ésta está y sigue estando unida a él. El Reinado de Dios tiene una dimensión cristológica[13].

La misma preocupación, aunque expresada en privado, se manifiesta al círculo escogido de los discípulos en 4,10s. A éstos se les explica que se les ha otorgado el secreto del Reinado de Dios, que, por el contrario, no se manifiesta «a los de fuera». Mientras que el texto paralelo de Mt 13,11/Lc 8,10 habla de los secretos, en plural, en Mc el término se centra en un secreto concreto, en el conocimiento del mismo. Lo cual no puede contemplar otra cosa que la presencia del Reinado de Dios inagurado en Jesús. Así, pues, entender y aceptar el Evangelio (del Reinado) de Dios significa, en último término, reconocer y aceptar a Jesús en su relación con el Reino de Dios; reconocerlo y aceptarlo como garantía de la salvación.

2. *El secreto del Mesías (Hijo de Dios)*

Pasamos ahora a hablar más ampliamente de la cristología de Marcos; como punto de partida la resumimos en el título: el secreto del Mesías o Hijo de Dios. Fue mérito de W. Wrede haber descubierto el fenómeno del secreto mesiánico. Es cierto que a la hora de abor-

13. Cf. Gnilka, *Mk* I, pp. 66s.

dar la cuestión han cambiado muchas cosas desde el juicio de Wrede, algunas de ellas sustanciales; pero la construcción literaria expresada con este nombre existe tanto ahora como entonces; y existe precisamente en el evangelio de Marcos[14]. El punto de apoyo para ello lo ofrece el *logion* que acabamos de considerar, 4,11, sobre el misterio del Reinado de Dios, el único en todo el evangelio en el que aparece el término «misterio» (μυστήριον). Ya hemos indicado la dimensión cristológica del mismo.

Jesús ordena a sus discípulos cuando bajaban del monte de la transfiguración que no dijeran nada a nadie sobre lo visto hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos (9,9). Sobre la revelación cae el velo del ocultamiento, al menos hasta que Jesús haya concluido su vida terrena. Este ocultamiento se pone en movimiento a través de órdenes de silencio emanadas con motivo de curaciones (por ejemplo 1,44; 5,43; 8,26) o de confesiones (1,34; 3,12; 8,30). También en los milagros y en la confesión aparece Jesús en primer plano, se manifiesta quién es él, el Mesías, el Hijo de Dios. Pero esto tiene que permanecer oculto —hasta su resurrección—. Al límite del silencio señalado en 9,9 se le ha otorgado una importancia capital. Tras él vendrá el tiempo de hablar.

La teoría del secreto, desarrollada por Marcos sobre la base de muchos puntos de apoyo preexistentes, se ha interpretado de formas muy diversas y en ocasiones se ha llegado incluso a cuestionarla[15]. Los detractores pasan por alto la clara voluntad configuradora del evangelista, que ciertamente se siente limitado en su tarea por estar vinculado a tradiciones. Wrede[16] expuso la teoría del secreto y afirmó, junto con ella, el supuesto carácter no mesiánico de la vida de Jesús, que habría sido elevada a la categoría mesiánica mediante la citada teoría. Bultmann[17] la utilizó en el horizonte de su interpretación del evangelio como lazo de unión del mito de Cristo con la tradición narrativa sobre Jesús. E. Sjöberg[18] y E. Lohmeyer[19] la relacionaron con la idea apocalíptica del Hijo del hombre oculto. Según

14. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, ²1913; reimpresión, Göttingen, 1965. Como indica el título de la obra, Wrede extendió su investigación a los cuatro evangelios. Pero el subtítulo «Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangelium» señala el punto central de la misma.

15. De acuerdo con un tópico del género literario de las historias de curaciones, el objetivo de las órdenes de silencio que ya existían en los relatos de ese tipo pudo haber sido originariamente mantener en secreto la receta de la curación. Se oponen a la teoría Räisänen, *Messiasgeheimnis*, y Hengel, *Probleme*, pp. 239-241.

16. *Messiasgeheimnis*, pp. 68s.

17. *Geschichte*, pp. 371-373.

18. *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund, 1955.

19. *Galiläa*, p. 87.

Haenchen[20], la teoría del secreto sustituye a las historias pascuales de apariciones, que, en su opinión, habían perdido toda su fuerza, etc.[21]. Como veremos, la teoría del secreto o, mejor dicho, la idea de revelación expresada en ella ha influido en otros campos; pero a nosotros nos interesa ahora su implicación cristológica central, que vamos a contemplar en el horizonte de la kerigmatización de la tradición sobre Jesús. Tras el proceso literario se esconde no el hecho de que una vida de Jesús sin carácter mesiánico hubiera adquirido carácter mesiánico, sino el hecho de que el anunciador se convirtió en anunciado. A Jesús se le comenzó a anunciar desde la perspectiva pascual; pero él no se anunciaba a sí mismo, sino el Reinado de Dios. A él sólo se le podía entender completamente incluyendo la perspectiva de la cruz y de la resurrección. Por ello había que guardar silencio, hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos.

Llama la atención que el motivo del silencio —no una orden de silencio— vuelva a aparecer en el final abierto del evangelio a que ya nos hemos referido. También esto hay que interpretarlo en el contexto de la teoría del secreto. Las mujeres, que escuchan el mensaje de Pascua en la cámara sepulcral, debían hablar, pero «no dijeron nada a nadie, pues tenían miedo» (16,8b). Es determinante que con la invitación a que hablen ahora se levanta oficialmente la orden de silencio. El dato de que las mujeres callen a pesar de todo se dirige al lector. Es decir, no hay que entenderlo históricamente[22]. Cuando el evangelio llega al final, se dirige al lector; éste debe sentirse reflejado en las mujeres a quienes se les había exigido que hablaran, pero que (todavía) guardaban silencio; debe sentir que ahora se le invita a tomar una opción de fe o de incredulidad frente al kerigma.

¿Quién es, pues, Jesús? En primer lugar, y de acuerdo con este kerigma, es el crucificado y el resucitado por Dios de entre los muertos. Pero, además de esto, la respuesta se articula ante todo en predicados de majestad. Éstos se recogen dos veces bajo la forma de confesiones: la de Pedro (8,29: «Tú eres el Cristo») y la del centurión romano (15,39: «Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios»). A ello se añade la confesión que hace el propio Jesús ante la pregunta de Caifás de si era el Cristo, el Hijo del Bendito (14,61s.). Los investigadores están mayoritariamente de acuerdo en que el más impor-

20. *Weg Jesu*, p. 91, nota 3.

21. Cf. la visión panorámica en Gnilka, *Mk* I, pp. 167-169.

22. Se entendería mal el silencio de las mujeres si, apoyados en él, se concluyera que, de acuerdo con las concepciones jurídicas de la época, las mujeres no eran personas de derecho y por ello mismo no eran aptas para el testimonio. Esta interpretación se hallaba muy extendida en la antigua exégesis.

tante de los muchos predicados que aparecen en Marcos es el de Hijo de Dios. Su objetivo es difundir el Evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios (1,1). La confesión del centurión saca una consecuencia final, presenta la meta a la que se debe conducir en la fe al lector, a fin de que sea capaz de repetir aquella confesión. Ambos textos, estratégicamente situados, tienen una gran importancia, pues se puede considerar que pertenecen a la redacción de Marcos. La confesión válida se pronuncia al pie de la cruz. Esto confirma que a Jesús sólo se le puede entender desde el final[23].

Resulta muy difícil saber cómo quiere Marcos que se entienda la afirmación «Jesús es Hijo de Dios», pues los textos cargados de contenido son tradición y representan ya una concepción cristológica. Con todo, se descubren dos acentos: por una parte, el Mesías es el Hijo de Dios (14,61; 1,11, cita de Sal 2,7[24]; Mc 9,7), aquel a quien Dios ha elegido para un servicio y que se halla en una relación muy estrecha con Dios. Por otra, es el taumaturgo carismático (5,7). Además poco a poco se va preparando a modo de esbozo una afirmación de carácter sustancial sobre el Hijo del hombre, pues Jesús se presenta en la perícopa del bautismo como Hijo de Dios, que posee el Espíritu de forma permanente —y no pasajera, como los profetas—; por otra parte se puede comprobar que el título Hijo de Dios se va independizando (1,1; 15,39). En cuanto Hijo, Jesús es el único que está frente al Padre, aunque al mismo tiempo se halla subordinado a él (13,32). Así, pues, el Hijo del hombre es para Marcos el único que por su elección, su equipamiento y su unión con Dios puede transmitir la salvación establecida con el Reino de Dios.

Merecen atención los textos acumulados en los que aparecen juntos (por obra del redactor) diversos predicados de majestad. En relación con este fenómeno, llama la atención que la (auto)-confesión sobre el Cristo y el Hijo de Dios se amplíe y explique mediante el título Hijo del hombre (14,62). Si la confesión dice algo sobre la persona de Jesús, del Hijo del hombre se nos ofrece información de su actividad y su Pasión[25]. Tras la confesión de Pedro sobre el Cristo, se instruye a los discípulos en el sentido de que el Hijo del hombre tiene que sufrir, ser rechazado y ejecutado (8,31). Tras la autoconfesión que hace Jesús de su dignidad mesiánica, al sumo sacerdote se le anuncia la venida del Hijo del hombre en las nubes del cielo para juzgar (14,62). Así, pues, las afirmaciones sobre el Hijo del hombre

23. El hecho de que en Marcos prevalezca el título Hijo de Dios apoyaría que se hablara del secreto del Hijo de Dios y no del secreto del Mesías.
24. Sobre el problema, cf. Gnilka, *Mk* I, pp. 52s.
25. Esta diferencia la establece Theobald, *Gottessohn*, p. 40.

contienen para «los de fuera» algo enigmático, críptico. Las predicciones de la Pasión, dirigidas siempre a los discípulos, utilizan normalmente el título Hijo del hombre (8,31; 9,12.31; 10,33.45; 14,21.41). En relación con este título está además el aspecto salvífico. Dentro de las predicciones de la Pasión, lo que acabamos de decir es válido para 10,45 («por los muchos»). La venida escatológica del Hijo del hombre significa para los «elegidos» la salvación definitiva (13,26s.). Incluso las dos afirmaciones referidas al Hijo del hombre terreno poseen un carácter liberador: de los pecados (2,10), de la esclavitud de la ley (2,28).

3. *El Reinado de Dios y su plenitud*

El Reinado de Dios es la salvación definitiva, futura y universal. Pero ya hemos constatado que también en el presente se puede experimentar ese Reinado con sus fuerzas salvadoras y curativas. El carácter presente y futuro del Reinado de Dios constituye también el tema de las «parábolas del crecimiento» en 4,26-32. Lo mismo que el grano de mostaza parece pequeño cuando se compara con el árbol de la mostaza, que echa ramas en las que pueden anidar las aves del cielo, así los comienzos del Reinado de Dios en el presente parecen relativamente pequeños e incluso insignificantes cuando se comparan con su plenitud definitiva. Y sin embargo, los comienzos contienen la plenitud al modo del labrador, confiado en que la semilla plantada por él brote, crezca y vaya madurando hasta convertirse en tallo, espiga, y por fin en granos en la espiga.

Con todo, la plenitud del Reinado de Dios no es algo en lo que no se le exija nada al hombre. Sería absurdo pensar que la expectativa del Reinado de Dios sitúa al hombre en un estado en el que pudiera pregustar el sabor de la bienaventuranza. Las cosas ocurren exactamente al contrario. La exigencia se traduce en conversión (1,15). Es verdad que Marcos no desarrolla la instrucción ética de Jesús. Por otra parte, los doce discípulos enviados por Jesús no predican otra exigencia ética que la necesidad de que los hombres se conviertan (6,12). Pero en esa exigencia, proclamada ya por los antiguos profetas y en época más reciente por Juan Bautista (1,4), se contiene todo, es decir, el cambio radical que debe realizar el hombre. Éste debe reorientar su vida completamente, convencido de que hasta ahora se hallaba en el camino falso, y debe orientarse completamente hacia Dios y hacia su Reinado, que se hace inminente en Jesús.

Pero el Reinado de Dios encuentra rechazo y oposición. Se llega así a una dura confrontación. Marcos la revistió de un ropaje mitológico. El Reinado de Dios, que irrumpe con toda su fuerza en Jesús,

se encuentra con el reinado de Satanás[26]. En Marcos, las palabras de Jesús pasan a segundo plano frente a sus acciones; con ello se pretende representar de algún modo plásticamente aquella confrontación. Jesús vence las muchas formas del mal, de la violencia y de la enfermedad, de la opresión física y psíquica, que, de acuerdo con una cosmovisión muy extendida entonces, se creían causadas por fuerzas demoníacas. El punto de apoyo para su interpretación la constituye la acusación de que Jesús expulsa los demonios por arte de Beelzebú, el príncipe de los demonios (3,22-27). En su respuesta, llena de colorido, describe el combate de liberación que se inicia con él y que libran el Reino de Dios y el reino de Satanás, manifestándose como el más fuerte, capaz de reducir al fuerte. Con esta concepción dualista se obtiene un esquema histórico-salvífico, se ofrece un esbozo de historia de la salvación de gran influjo a lo largo de la historia, desde sus comienzos en Marcos hasta la *Civitas Dei* de Agustín. Tras la actividad de Jesús, el combate continúa, pues el mal continúa. Sólo que ahora se tiene la certeza de que al final la victoria será del Reinado de Dios.

Al tema de la victoria final del Reinado de Dios y a lo que precede a esa victoria está dedicado el capítulo 13. En la forma de un diálogo didáctico apocalíptico de corte testamentario, se ofrece una instrucción a cuatro discípulos escogidos —son los primeros llamados en 1,16-20—. Desde el mismo escenario introductorio creado por Marcos, la instrucción se relaciona con la destrucción del Templo (13,1s.). A la hora de enjuiciar el discurso sobre el final, erizado por lo demás de múltiples problemas exegéticos, existe un acuerdo amplio en que la destrucción de Jerusalén y del Templo o el peligro que corrió la ciudad por la guerra judía contra Roma hicieron necesario tomar partido frente a la cuestión del final. Nada obliga a pensar que Marcos hubiera añadido el capítulo 13 por motivos circunstanciales[27]. El punto culminante del discurso es el anuncio del retorno del Hijo del hombre (13,26). Para Marcos, esta venida tiene que ver lógicamente con la revelación definitiva del Reinado de Dios. Esta afirmación se puede mantener, pese a que en Mc 13 no se menciona explícitamente el Reinado de Dios. La relación entre Reinado de Dios e Hijo del hombre se impone, por una parte, desde la concepción de Marcos sobre la *basileia* y, por otra, se ve confirmada, entre otras cosas, por la sucesión de 8,38 (el Hijo del hombre vendrá en la gloria de su Padre) y 9,1 (el Reinado de Dios viene con poder).

26. Cf. Robinson, *Geschitsverständnis*, pp. 34-54.
27. Tesis de Pesch, *Naherwartungen*, p. 240; cf., sin embargo, Pesch, *Markus* II, pp. 266s.

La importancia de la instrucción sobre el final en Mc 13 se percibe plenamente cuando se parte de que se trata de la reelaboración de un texto apocalíptico preexistente. Esta tesis, demostrada por G. Hölscher[28], se ha impuesto actualmente en un frente muy amplio, aunque ha sido objeto de reelaboraciones y precisiones ulteriores. Muchas cosas son objeto de discusión. Hölscher habló de un «libelo»; hoy se tiende a afirmar que se trata de un pequeño apocalipsis. Su composición estuvo motivada por un peligro grave y surgió muy probablemente en ambientes judeo-cristianos[29]. Dominado por una ardiente expectativa del final, el autor interpretó que este peligro tenía que ver directamente con el fin del mundo. Algunos (como el mismo Hölscher) han identificado el peligro con el plan ideado por Calígula de colocar en el Templo una imagen del César; otros —y parece preferible— lo han relacionado con el estallido de la guerra judía y/o con los desórdenes que la precedieron. Es la *abominación de la desolación*, cuya manifestación debe aprovecharse para huir rápidamente de Judea a las montañas (13,14-16).

Hay diversas propuestas de reconstrucción del texto apocalíptico preexistente[30]. Pero sobre este punto se deben tener en cuenta, además de la sucesión continuada de ciertos *topoi* apocalípticos, el estilo narrativo, que evita el discurso directo. Nosotros renunciamos aquí a hacer una reconstrucción propiamente dicha, conformándonos con enumerar los *topoi* más importantes, cuya pertenencia al texto preexistente es ampliamente aceptada por los estudiosos. Se pueden constatar tres complejos: en primer lugar, guerras y rumores de guerra, levantamiento de los pueblos y reinos unos contra otros, terremotos y hambres, que fueron objeto de la predicción (13,7s.). Luego venía la abominación de la desolación, que representa una calamidad nunca vista, que provoca huida y pánico, pero que el Señor abreviará para salvación de los escogidos (13,14.17-20). Por último está la venida del Hijo del hombre, con las manifestaciones concomitantes, el oscurecimiento del sol y de la luna, la conmoción de la bóveda celeste, pero también la reunión de los escogidos por parte de los ángeles (13,24-27)[31]. Mientras que el com-

28. «Der Ursprung der Apokalypse Markus 13»: *ThBl* 12 (1933), pp. 193-202.

29. En favor de una autoría judeo-cristiana —y no simplemente judía— habla el hecho de que en él se hallan ausentes determinadas ideas de la apocalíptica judía, tales como la posición soberana de Israel sobre los gentiles, la renovación del Templo, la descripción detallada del destino de los justos y de los impíos, etc.

30. Cf. Gnilka, *Mk* II, pp. 211s.; Brandenburger, *Mk 13 und die Apokaliptik*, pp. 166s.; L. Hartman, *Prophecy Interpreted*, Lund, 1966, p. 235; Pesch, *Naherwartungen*, p. 297; Bultmann, *Geschichte*, p. 129.

31. Klostermann, *Mk*, p. 132, discute la pertenencia de los vv. 30-32a; F. Hahn, «Die Rede von der Parusie des Menschensohnes Markus 13», en *Jesus und der Menschensohn*,

plejo primero se sitúa algo lejos del final y del retorno del Hijo del hombre, el complejo segundo, la abominación de la desolación, desencadena el final. La relación temporal con el v. 24 lo da a entender[32]. El modelo apocalíptico preexistente cuenta con que, al estallar la guerra, se produce una profanación del Templo por parte de los romanos; evocando Dn 11,31; 12,11; 9,27; 1 Mac 1,54; 6,7, reviste esta terrible expectativa con la expresión de la abominación de la desolación, que provocará la desolación del lugar sagrado[33].

Marcos asume el pequeño apocalipsis, tan estrechamente ligado a los acontecimientos jerosolimitanos; pero junto con él asume también las expectativas frustradas. Pues él escribe su evangelio tras la guerra judía; y entre tanto se había vivido la experiencia de la destrucción del Templo, que podía compararse de algún modo con la esperada profanación del mismo; pero el final no había llegado. ¿Cómo configurar ahora el texto preexistente para interpretar la situación que se presenta ahora? Su primera preocupación fue dar ánimos a la comunidad. El discurso lo introducen ahora las siguientes palabras: «Mirad que no os engañe nadie» (13,5). Todo el discurso lo recorren parenesis escatológicas, exhortaciones a estar preparados para el martirio (13,9 y 11), para la predicación del Evangelio (13,10) y la exigencia repetida de estar atentos y vigilar (13,23.33.35-37).

Con todo, la pregunta sobre el cuándo sigue siendo importante para él. La escenificación inicial, que él crea, introduce el discurso sobre el final de los tiempos con la pregunta de los discípulos acerca de la fecha de la destrucción del Templo y acerca del signo que marcará el final (13,3s.). La relación entre la destrucción del Templo y el final es artificial[34]. Es decir, dicha relación tiene que ver exactamente con la dificultad planteada. Es el error en el que se hallan atrapados los discípulos. Necesitan que se les instruya mejor. Podemos esperar que Marcos aluda de algún modo al signo de «que todas estas cosas están para cumplirse» (13,4).

Brandenburger[35] cree que este signo son los acontecimientos

Festschrift A. Vögtle, Freiburg, 1975, pp. 240-266, sobre este punto p. 258, atribuye los vv. 28-31 a la fuente.

32. De las dos referencias temporales del v. 24, «Por esos días, después de aquella tribulación», la segunda pertenecía presumiblemente a la fuente. Brandenburger, *Mk 13 und die Apokalyptik*, p. 167, incluye también la primera. No es posible decidir la cuestión con seguridad.

33. En 1 Mac la expresión designa el altar de sacrificios idolátricos colocado por los sirios en el Templo de Jerusalén sobre mediados del siglo II a.C. Un elemento típico de la apocalíptica es evocar experiencias pasadas para describir el futuro.

34. Así lo veía ya Lohmeyer, *Mk*, p. 269.

35. *Mk 13 und die Apokalyptik*, pp. 97-103.

que ponen fin al orden cósmico y que están en relación directa con la venida del Hijo del hombre (13,24s.). Tras la predicción incumplida del texto apocalítico preexistente, Marcos no se creyó capaz de vincular el signo a fenómenos histórico-cósmicos. Éstos se habían mostrado fundamentalmente engañosos. Prescindiendo de que tales hechos no constituyen una respuesta adecuada a la pregunta sobre el signo (v. 4: τὸ σημεῖον), nos podemos preguntar además si esa solución no será demasiado moderna. Y ¿dónde se encuentra la comunidad? Según la propuesta que estamos exponiendo, los acontecimientos sobre la abominación de la desolación, que se refiere a la destrucción del Templo, ya han ocurrido (13,14-23). En último término, lo único que queda es el final de 13,24ss. Brandenburger considera que una «pregunta oprimente, angustiosa, que se centrara en lo que sucederá en el futuro, comporta el peligro de pasar por alto el presente»[36]. Pero deja en el aire el pasaje de 13,5-22. No habría que referirlo sólo al pasado, sino que también alcanza al presente[37].

En nuestra opinión los acontecimientos futuros que todavía deben cumplirse comenzarían en 13,14ss. En favor de ello hablan muchas cosas. En 13,5-13 leemos una serie de datos temporales en una sucesión progresiva: todavía no es el final (v. 7), comienzo de los dolores (v. 8), el final (v. 13). Según esto, con los dolores mesiánicos la comunidad se encontraría ante el final. Existe un paralelismo entre la afirmación de 13,7, «Cuando oigáis hablar de guerras...», y la de 13,14, «Cuando veáis la abominación de la desolación...» (v. 14). La escucha de noticias sobre desastres provoca pánico. La visión se orienta a un acontecimiento determinado. Se puede suponer que un signo que tiene que ocurrir va a ser visible. Las formulaciones indican que nos encontramos aquí con el signo en cuestión. La abominación de la desolación se interpreta en el texto de una persona. El cambio del género neutro al masculino (v. 14: ἑστηκότα) en el texto griego debe entenderse como una pista para intepretar la abominación[38]. Tras ello se esconde la convicción de que, inmediatamente antes del final, la maldad alcanza su punto culminante en el mundo, lo cual tiene que ver con la aparición de una persona. En los escritos en que se la menciona, recibe nombres diferentes: «el Hombre de la impiedad» (2 Tes 2,3), «en el que los habitantes de la tierra no esperan ya» (4 Esd 5,6), «seductor del mundo» (Did 16,4). Posteriormente se impondrá el nombre de «Anticristo». El Nuevo Testa-

36. *Ibid.*, p. 146.
37. *Ibid.*, pp. 85, 149 y 153.
38. El texto paralelo de Mt 24,15 corrige y pone el neutro ἑστός.

mento no usa aún el término «Anticristo» en sentido específico, sino que siempre usa el sustantivo en plural (cf. Mc 13,22). Así, pues, la reinterpretación que hace Marcos en este importante texto consiste en reinterpretar la profanación del Templo esperada en la guerra judía y convertirla en signo del final inminente, que aparecerá en la ciudad santa bajo la forma del último malhechor[39].

Marcos no abandona ciertamente la esperanza en un final inminente. Brandenburger habla con razón de esperanza moderada en ese final[40]. El final tiene que producirse en esta generación (13,30). Pero, en definitiva, la determinación del momento en que se producirá está reservada a Dios y en ello no pueden intervenir ni los ángeles ni el Hijo (13,32).

La recepción del texto apocalíptico preexistente supuso que se infiltraran ideas apocalípticas; se introdujo así al final del evangelio —antes de la Pasión— un sentimiento de tintes claramente pesimistas sobre el mundo. Ese sentimiento lo determinó históricamente la caída del Estado judío y la terrible guerra unida a esa caída. ¿Espera Marcos que la salvación sólo se produzca al final? ¿Se da una proscripción del mundo, conforme a las concepciones apocalípticas? Se puede citar expresamente el v. 10, donde se encomienda a los discípulos anunciar el Evangelio a todos los pueblos. Según explica el contexto (13,9 y 11), este anuncio activo implica más que el testimonio que se debe ofrecer en la situación de sufrimiento y de martirio. Y este Evangelio del Reinado de Dios es —recordémoslo— un poder capaz de oponerse eficazmente al mal en el mundo. Pero la liberación definitiva se remite de hecho al final y a la venida del Hijo del hombre, descrita con tintes teofánicos[41]. La reserva escatológica que Marcos lleva a cabo es importante[42].

39. Según Brandenburger, *Mk 13 und die Apokalyptik*, pp. 79-83, 13,14-23 se cumplió en la guerra judía. Este cumplimiento habría constituido la base para que surgiera la esperanza de que también se iba a cumplir lo que era aún objeto de esperanza. Un argumento importante en este sentido lo constituye el v. 23b («Mirad que os lo he predicho todo»), que indica que se va a cumplir todo y establece una cesura temporal entre pasado y presente. Sin embargo hay que observar que el v. 23b se refiere a la predicción de la tribulación. En ella deben concentrarse los discípulos, pues ella constituye la principal causa de su posible apostasía. En último término, todo lo que se predice en 13,6-23 es tribulación. La ruptura que se señala en el v. 23b es la que se da entre la tribulación y la liberación de la tribulación, que se producirá con la venida del Hijo del hombre. Cf. el v. 24: «Mas por esos días, después de aquella tribulación». «Aquella tribulación» es la descrita en vv. 14-23, que, mediante la doble indicación temporal del v. 24, queda vinculada estrechamente al signo de la abominación desoladora.

40. *Mk 13 und die Apokalyptik*, p. 120.

41. Cf. Brandenburger, *Mk 13 und die Apokalyptik*, pp. 58-65.

42. Para una crítica más especializada, cf. J. Gnilka, «Apokalyptik und Ethik», en *NT und Ethik*, Festschrift R. Schnackenburg, Freiburg, 1989, pp. 464-481.

4. *La imagen del hombre, el discipulado*

a) La visión del hombre

En el evangelio de Marcos —y lo mismo cabe decir de los otros evangelios— no se ofrece una reflexión expresa sobre la imagen del hombre. Ésta se patentiza en los muchos hombres con los que Jesús se encuentra. Por lo que toca a su dimensión individual normalmente se trata de personas anónimas. Rara vez se nos da su nombre. Se los ha comparado con los figurantes o el coro del teatro antiguo, que rodean al personaje principal, giran a su alrededor, plantean en ocasiones alguna pregunta, hacen una petición, reaccionan. Con frecuencia se habla de la multitud o de las multitudes a las que Jesús se dirige, que se reúnen a su alrededor o que le siguen.

La imagen se hace más concreta en lo tocante a la situación de las personas. Lo que aquí nos interesa no es que hubiera grupos, como los fariseos, saduceos, etc., sino que en las personas que se encuentran con Jesús se percibe la miseria que determina la existencia humana. Se trata de una miseria física. Esto tiene que ver lógicamente con las numerosas historias de curaciones y milagros que Marcos aporta en su evangelio. Pero al incluirlas en él, su preocupación tuvo que haber sido orientar el interés de sus lectores hacia ese sufrimiento concreto. Ante nosotros se presentan la enferma con fiebre (1,30), el leproso (1,40), el paralítico (2,3), la niña moribunda (5,23), la mujer con flujos de sangre (5,25), los poseídos por espíritus inmundos (1,23; 5,2), etc.[43]. La impresión de un gran sufrimiento se acentúa en los sumarios, que nos dan cuenta de la avalancha de enfermos y de gente que estaba mal (1,33s.; 3,10s.; 6,55s.). La redacción de estos sumarios se debe en gran medida a Marcos; y de hecho a Marcos le interesaba ante todo presentar el poder del taumaturgo; sin embargo, no se puede obviar la cara negativa de la moneda. La existencia humana está sometida a muchos peligros físicos y psíquicos. Todo este sufrimiento se le presenta Jesús —y a los discípulos—. Y a los discípulos se les reprende cuando se muestran incapaces de hacer frente a esa situación (9,18s.). Ya en el marco del discurso sobre el fin del mundo pudimos constatar que Marcos sabe de catástrofes universales, de guerras, de terremotos, de hambres.

Pero frente a esto llama la atención que se hable relativamente tan poco del pecado. Donde más se habla es en la perícopa sobre el

43. Sobre la imagen de la enfermedad que se esconde tras estos datos antiguos de enfermedades, cf. Gnilka, *Jesus*, pp. 122-127 (trad cast.: *Jesús*, Barcelona, 1993, pp. 150-155).

perdón de los pecados (2,1-12) que Jesús otorga al paralítico. No se establece ninguna relación causal entre enfermedad y culpa personal, como cabría esperar teniendo en cuenta las ideas contemporáneas sobre la retribución. La preocupación principal la constituye, más bien, restablecer la persona. Ésta debe ser liberada tanto del pecado como de su enfermedad. Con todo, la situación general de pecado y de culpa se presupone cuando se habla de esta generación como de una generación adúltera y pecadora (8,38).

Esta misma situación general la refleja la exigencia básica de conversión que Jesús plantea (1,15); también Juan Bautista expresa la pecaminosidad y el estado universal de perdición cuando predica un bautismo de conversión para la remisión de los pecados, y la gente, al recibirlo, confesaba sus pecados (1,4s.). Si uno quiere saber más en concreto qué se piensa del pecado, sólo encuentra algunas indicaciones, que son, sin embargo, muy interesantes. Muchas veces, el pecado se manifiesta como tal en los casos en que se rechaza la oferta de salvación hecha por Jesús. Es el caso de la exigencia de un signo del cielo (8,11s.). El pecado imperdonable contra el Espíritu Santo no es en definitiva sino ese rechazo, que se vincula aquí a la blasfemia contra el Espíritu de Dios (3,28-30). Aquí no se impone al hombre una sanción. En cierto modo, el blasfemo se excluye él mismo del ámbito de la salvación.

Acoger la oferta de gracia significa reconocerse pecador. Esto lo hicieron en primer término los desclasados sociales, los publicanos y los que eran considerados pecadores públicos. Ellos experimentan en la comunión de mesa con Jesús el perdón liberador (2,15-17). De hecho se produce un cambio de situación inusitado. Los que eran considerados pecadores son liberados, mientras que quienes pensaban que no necesitaban convertirse revelan así su pecado. Pero el pecado se manifiesta también cuando se hiere el amor. Esto se manifiesta en el ejemplo del *korban*, un comportamiento falto de amor de los hijos frente a los padres. Herir el amor significa alejarse de Dios. Y en ese sentido resultan apropiadas las palabras del profeta Isaías: «Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí» (7,6; cf. Is 29,13).

b) Discipulado

Muy cerca de Jesús están sus discípulos, sus alumnos. En relación con esta denominación conviene observar que también aquí los elementos individuales pasan a un segundo plano, en favor de una relación con Jesús que también pueden obtener quienes no hayan estado con el Jesús terreno. Los discípulos constituyen un espejo en el

que uno puede mirarse. Escuchando esos textos, los miembros de la comunidad deben reconocerse en los discípulos, aprender de ellos, avergonzarse de su apostasía o conmoverse por el don de la cercanía frente a Jesús.

Se nos dice repetidamente que Jesús reúne a los discípulos en una casa. Esto ocurre después de que Jesús ha instruido al pueblo (7,17; 10,10) o después de que Jesús les ha echado en cara su fracaso (9,28). En casa deben plantearle preguntas a su maestro y éste está dispuesto a responderles. También en otros casos los encontramos haciendo preguntas; pero siempre se subraya que ello ocurre lejos de la gente (4,10; 13,3)[44]. La reunión de los discípulos en una casa se transmite en vistas a la comunidad, pues podemos suponer que sus catecúmenos recibían instrucción en las casas, donde se hacían además la predicación y los diálogos. Probablemente se puede pensar incluso en las comunidades domésticas posteriores[45], que así se verían reflejadas de algún modo en la actividad de Jesús. En el evangelio de Marcos la necesaria actitud discente del discípulo la subraya el hecho de que Jesús se presenta siempre como maestro o que se habla de su doctrina, de su enseñanza[46].

Ahora bien, la doctrina de Jesús transciende la simple asimilación intelectual. Su objetivo es introducir en el seguimiento, cuyo interés principal es ejercitarse en el camino de Jesús. Por ello, «Venid en pos de mí» es palabra de invitación y de orden (1,17; cf. 8,33); y el seguimiento debe interpretarse en el sentido de seguimiento de cruz: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (8,34). El camino que el discípulo se ha decidido a tomar significa ciertamente para él un proceso largo y permanente, durante el cual debe comprender y cambiar. Lógicamente, también esto tiene un significado para la comunidad que escucha.

Marcos intentó representar este proceso. Hay dos polos que determinan la condición de discípulo y que son diametralmente opuestos. Por un lado, está el hecho de que se trata de un don de Dios; por otro, está el fracaso humano: «A vosotros se os ha dado el misterio del Reino de Dios» (4,11) es una afirmación que deben escuchar los que acompañan a Jesús. En línea con la visión que tiene Marcos de las cosas, la frase «los que le seguían» (4,10) debe

44. El carácter artificial de esta separación de la gente se manifiesta sobre todo en 4,10. Leyendo el texto se tiene la impresión de que Jesús interrumpe la predicación junto al lago.

45. H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, SBS 103, Stuttgart, 1981, pp. 60-62.

46. Esto se puede aplicar a todos los sinópticos, que dependerían de Marcos también en este punto. Mc privilegia la palabra διδαχή (cinco veces en Mc 3 en Mt y una en Lc).

referirse a los discípulos, de entre los cuales se constituyen luego los Doce como un grupo especial. Éstos han sido, pues, destinados (por Dios) para recibir el misterio, que, como hemos dicho, tiene que ver con la persona de Jesús; la recepción está ordenada a transmitirlo y anunciarlo luego a otros. Por esta razón, a ellos, a los discípulos, se les explica, se les desvela el discurso en parábolas (4,34), pues también a ellos se les había instruido repetidamente en casa.

Ahora bien, Marcos transmitió con vigor admirable el fracaso de los discípulos. No entienden las parábolas (4,13; 7,18). Durante la tempestad fallan y Jesús los acusa de cobardía y de incredulidad (4,40). No captan el sentido del milagro del pan y sucumben a la duda cuando Jesús camina sobre las aguas, de modo que el evangelista habla de su corazón embotado (6,52). El mismo reproche lo repite Jesús en la barca, aunque en este caso los censura además por tener ojos ciegos y oídos sordos (8,17s.). En estas palabras se escucha el eco de la antigua lamentación profética (cf. Jer 5,21; Ez 12,2). Jesús llama Satanás a Pedro, pues éste, en su insensatez, se había opuesto a la idea de la Pasión (8,33). Seguramente muchos de estos elementos eran material preexistente. Pero los investigadores están bastante de acuerdo en que Marcos cargó las tintas a la hora de presentar la incomprensión de los discípulos.

El motivo de incomprensión de los discípulos hay que contemplarlo en relación con el «secreto mesiánico». Pues de lo que se trata es de entender y aceptar el camino de Jesús hacia Jerusalén. Es el camino hacia la cruz. Y a él se oponen abiertamente los discípulos. Marcos ha compuesto con sumo cuidado tres escenas sobre los discípulos en las que se expresa aquella oposición. Las tres siguen a las predicciones de Jesús sobre la Pasión. Tras la primera, es Pedro quien expresa su protesta. Tras la segunda, se narra que los discípulos discutían sobre quién era el mayor. A esta incomprensión opone Jesús la figura de un niño y una frase sobre la disponibilidad para ser el último de todos y el servidor de todos (9,30-37). La tercera se produce ya en el camino hacia Jerusalén, en cuyo comienzo los discípulos se sorprendieron y comenzaron a tener miedo (10,32). Luego aparecen los hijos del Zebedeo y piden sentarse uno a la derecha y otro a la izquierda de Jesús cuando éste llegue a su gloria. El reproche de Jesús va unido al *logion* sobre el Hijo del hombre en donde habla de su servicio y de la entrega de su vida (10,35-45).

Esta cuidada distribución de las distintas instrucciones a los discípulos que siguen inmediatamente a las predicciones de la Pasión ha hecho pensar justamente que una preocupación típica de Marcos la

constituye el ponerse en actitud de seguir la cruz[47]. Jesús, el Maestro, sitúa a sus discípulos en su camino. Lo hace con decisión y dulzura al mismo tiempo. Se puede hablar de esfuerzos pedagógicos. Éstos se manifiestan también en ciertas preguntas dirigidas repetidamente a los discípulos. Los reproches que les dirige se expresan muchas veces en forma de pregunta: «¿Por qué estáis hablando de que no tenéis panes? ¿Aún no comprendéis ni entendéis? ¿Es que tenéis el corazón embotado? (8,17; cf. 8,18.21; 4,40.13). Las preguntas pretenden mover a los discípulos a reflexionar y a examinarse.

Su apostasía total en la Pasión, su huida cuando arrestaron a Jesús (14,50), su ausencia junto a la cruz marcan una cesura. Con ello anunciaron el seguimiento. Jesús les había predicho que renegarían de él; pero al mismo tiempo les había prometido que volvería a acogerlos tras su cruz y su resurrección: «... iré delante de vosotros a Galilea» (14,27s.). El mensaje pascual del ángel repite esta promesa (16,7). Así se manifiesta que la existencia de los discípulos es absolutamente un don de la gracia de Dios. Pero, más allá de este camino que se experimenta existencialmente, se da a entender además que a Jesús sólo se le puede reconocer plenamente a través de su cruz y su resurrección. Se trata de la misma perspectiva que constatamos en el tema del «secreto mesiánico». El motivo de la incomprensión de los discípulos se presenta como un elemento literario y teológico de aquel secreto.

Conversión y fe constituyen las exigencias fundamentales (1,15). Marcos sitúa la entrada de los primeros discípulos en el seguimiento de Jesús inmediatamente después de exponer estas exigencias (1,16-20), lo cual significa también que se puede considerar a los discípulos como quienes intentan responder a lo exigido. La fe tiene como objeto el Evangelio. La formulación «Creed al Evangelio», que no debería traducirse «creed apoyados en el Evangelio»[48], introduce con mayor vigor en el concepto de fe el matiz de la confianza. Jesús es el mensajero dichoso que anuncia y manda anunciar el Evangelio. Con la fe, el hombre hace justicia al Evangelio y da testimonio de que la pretensión de este último es verdadera.

El matiz de confianza en la palabra salvífica aparece con mayor claridad todavía en las historias de curaciones; en estos casos se puede decir una y otra vez: «Tu fe te ha salvado» (5,34; 10,52; cf. 5,20). Esta fe se opone al miedo (5,36). El momento de la confianza se

47. Cf. J. Roloff, «Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung»: *EvTh* 29 (1969), pp. 73-93, sobre este punto, p. 84; W. Bracht, «Jüngerschaft und Nachfolge», en J. Hainz (ed.), *Kirche im Werden*, Paderborn, 1976, pp. 143-165.

48. Así traduce, por ejemplo, Lohmeyer, *Mk*, p. 30.

manifiesta también cuando se asegura que la petición hecha con fe será escuchada (11,24) o en la frase sobre la fe capaz de mover montañas (11,23). Esta última sigue a la maldición —eficaz— de la higuera. Con lo cual se quiere decir que la fe puede realizar cosas extraordinarias. Se interpretaría mal tanto esta frase como la seguridad en que la plegaria será escuchada si se entendieran como una referencia a lo milagrero o incluso a lo mágico. La fe confiada incluye orientar la propia vida hacia la voluntad de Dios. La primera exigencia de esa confianza es «tened fe en Dios» (11,22).

La fe incluye la disponilidad para el seguimiento, para enrolarse tras Jesús. Esta dimensión se explica de forma impresionante en el ejemplo del ciego Bartimeo. A través de su fe confiada experimenta la curación. Pero, inmediatamente después, se une a Jesús en su camino hacia Jerusalén, lo sigue (10,52). Con ello vuelve a manifestarse el lazo que existe entre fe y discipulado.

Otro elemento característico de la visión de la fe en Marcos la constituye el hecho de que Jesús se presenta como creyente y, por ello mismo, como modelo —ciertamente inalcanzable—. A la fe de Jesús se alude al menos en esta frase provocadora: «Todo es posible para quien cree»; para el padre del joven epiléptico, que busca ayuda en Jesús, esta frase es una invitación a compartir la fe de Jesús. El padre percibe el reto y responde con rápida actitud confesante: «Yo creo, pero ayuda mi poca fe» (9,23s.). El mismo *logion* ya citado de la fe capaz de mover montañas puede considerarse a la luz de la fe en Jesús.

5. *Israel, pueblo de Dios, Iglesia*

En plena coincidencia con el Jesús de Nazaret histórico, el Jesús de Marcos se dirige siempre al individuo; pero en último término el individuo se contempla en su condición de miembro de un pueblo. Jesús se dirige ante todo al pueblo de Israel. Con gran plasticidad lo describe el encuentro con la mujer siro-fenicia, que le pide que cure a su hija (7,24-30). La petición es rechazada —en un primer momento— con una metáfora, que debe entenderse en un sentido profundo: «Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perrillos». Los hijos y los perrillos ponen a Israel y a los pueblos gentiles frente a frente, pues Israel mantiene una relación filial con Dios, mientras que en el judaísmo el diminutivo «perrillo» es una forma de referirse a los gentiles. «Primero los hijos» contempla una época en la que se ha terminado el privilegio exclusivo de Israel y en la que los pueblos gentiles pueden ser incluidos en el Evangelio. También es altamente signifi-

cativo que el encuentro con la siro-fenicia tenga lugar en territorio no judío, en los alrededores de Tiro (7,24)[49].

La visión de Marcos se mueve en esa doble dirección. Por una parte, Jesús se dirige plenamente al pueblo de Israel; por otra, se indica claramente la inclusión de los pueblos gentiles, provocada además por la actitud de rechazo del pueblo. Resulta instructivo comprobar que ese rechazo lo señalan algunas referencias al texto del profeta Isaías y una cita ocasional de dicho texto. Esto último ocurre en el contexto de la confrontación con las prescripciones de pureza: «Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. En vano me rinden culto, ya que enseñan doctrinas que son preceptos de hombres» (7,6s.; cf. Is 29,13). En este sentido conviene tener en cuenta que, mediante una observación redaccional, Marcos anuncia en este contexto que las prescripciones judías sobre los alimentos han sido superadas (7,19b); además, usa el término judío de una forma que recuerda el cuarto evangelio (7,3)[50]. La introducción de la parábola de los viñadores homicidas, que relata el cuidado con que se plantó una viña —evocación del canto de la viña de Is 5,1s.—, no puede leerse sin pensar en Israel. La historia del pueblo, caracterizada por el rechazo de los profetas, llega ahora a su punto final con el rechazo del «hijo querido» (12,1ss.), a quien dan muerte dentro de la viña. En Israel se cumple la palabra sobre la piedra de escándalo de Is 6,9s. (4,11s.)[51]. Por su rechazo, los judíos pasan a ser aquellos que están «fuera». No comprenden el misterio del Reinado de Dios. Todo les resulta un enigma[52].

Con ello volvemos a tocar la teoría del secreto del Mesías o del Hijo de Dios. Hasta ahora hemos descubierto su importancia cristológica, según la cual dicho secreto alcanza hasta la cruz y la resurrección, y su relación con el grupo de los discípulos, incapaz de comprender el secreto hasta la Pascua; ahora nos encontramos con su tercera dimensión, en la que se incluye a Israel. Tal dimensión muestra que, después de Pascua, se da una nueva situación histórico-salvífica. El lugar de Israel debe ocuparlo un nuevo pueblo de Dios, que está abierto a todos los pueblos, incluso al pueblo de los judíos. Se abre un rayo de esperanza cuando, al final de su vida pública, en la perícopa del escriba inteligente Jesús dirige la siguiente frase a

49. Se puede suponer que Marcos fue el primero en incluir el viaje de Jesús a Tiro. Más tarde, el encuentro de la mujer se situó en territorio judío. Cf. Gnilka, *Mk* I, p. 290.

50. De acuerdo con esta interpretación (intelectual), los «judíos» son sinónimo de aquellos que rechazan el Evangelio.

51. Sobre esta problemática, cf. Gnilka, *Mk* I, pp. 165-167.

52. En este contexto se sitúa la interpetación que hace Marcos de las parábolas y que representa un elemento del secreto mesiánico. Cf. Gnilka, *Mk* I, pp. 170-172.

este judío: «No estás lejos del Reinado de Dios» (12,34). La misión que se plantea ahora y hasta el final inminente es el deber de anunciar el Evangelio a todos los pueblos (13,10). Continuadores de la obra de Jesús serán los Doce. Al dotárseles de poder sobre los espíritus inmundos (6,7) se les capacita para realizar su misión. Ya al instituirlos se les destinó a ser enviados, para que anunciaran y tuvieran poder para expulsar demonios (3,14s.). Ese poder, presentado en lenguaje mitológico, significa la dotación para la lucha contra el mal, lucha que va unida a la proclamación del Reinado de Dios. Expresado en términos mitológicos, el Reinado de Dios y el Reinado de Satanás están en lucha hasta el final. En este conflicto se basa la visión que Marcos tiene de la historia, y a la cual nos hemos referido ya. En Marcos, a los Doce se les llama apóstoles sólo una vez (6,30). En este caso, el término se refiere aún a una función («los que fueron enviados») y no es el nombre de un ministerio. Para Marcos, los Doce tienen sentido por sí mismos. Israel se componía de doce tribus. La esperanza se orientaba a que en la época mesiánica se restableciera el pueblo de las doce tribus. Siguiendo a Marcos, podemos considerar a los Doce como el fundamento, los patriarcas del nuevo pueblo de Dios. Este pueblo debe congregarse en torno a los Doce. Pero alcanza más allá de las fronteras de Israel. Ahora es preciso llevar el Evangelio a los pueblos.

La preparación de los Doce para su misión futura se realiza además en un sentido más amplio. La primera indicación que se hace cuando fueron instituidos reza llanamente: «para que estuvieran con él» (3,14). Deben acompañarlo por dondequiera que vaya. Marcos acentúa su presencia en textos significativos de la actividad de Jesús: al transmitir el misterio del Reinado de Dios (4,10s.), al transmitirles el poder y al enviarlos (6,7), al anunciar la Pasión inminente cuando comienzan a caminar hacia Jerusalén (10,32), en la Última Cena (14,17). El reproche y la advertencia de que la verdadera grandeza y autoridad consisten en servir (9,35) pueden considerarse una advertencia ministerial característica. Su trato con Jesús durante su actividad terrena, su estar con él, los capacita para el testimonio, los pone en condiciones de contar cosas de él. Con ello se da a entender que los Doce se orientan al Evangelio de Jesucristo (cf. 1,1).

Entre los Doce hay un grupo privilegiado de tres discípulos, Pedro, Santiago y Juan; Jesús los lleva consigo: al monte de la transfiguración (9,2), a la habitación de la niña difunta (5,37), a su agonía en Getsemaní (14,33). Estos hechos tienen una importancia especial. En los dos primeros se da una orden de silencio (9,9; 5,43); por ello podemos considerarlos acontecimientos extraordinarios de revelación. Simón y Andrés son los primeros llamados (1,16ss.). Pe-

dro es el último nombre de discípulo que aparece en el evangelio (16,7), en el contexto del mensaje de la resurrección. En otros casos aparece como confesante (8,29), negante (8,32s.; 14,37.66s.) y portavoz (10,28; 11,21); por esta razón podemos ver en él al discípulo y testigo ejemplar. El sobrenombre de Pedro que se le pone a Simón —hecho del que se da cuenta, pero que no se interpreta (3,16)— debe interpetarse en el horizonte del primer testigo.

La disolución de Israel conduce a la Iglesia de los pueblos. El Templo ha perdido su significado. Tiene que ser sustituido por un templo espiritual. El templo «no hecho por hombres» que sustituye al «hecho por hombres» hay que identificarlo ciertamente con Jesús, el crucificado y resucitado (cf. 14,58). Él será el centro del culto de la nueva comunidad. Ya resultó amenazante la protesta de Jesús contra el Templo, en la que prohibió que nadie transportase instrumentos (¿instrumentos cultuales?) por el Templo (11,16). Y, pese a ello, el Templo estaba destinado a ser casa de oración para todos los pueblos (11,17). Sólo Marcos ofrece esta ampliación de la cita de Is 56,7. Más amenazante todavía resulta la frase sobre la destrucción del Templo (13,2).

El alejamiento de Judea lo indica 13,14; la vuelta hacia Galilea la indica 16,7. Ambos elementos deberían de implicar la disolución del judaísmo. El centurión junto a la cruz aparece como el confesante esperanzado de la Iglesia cristiana procedente de la gentilidad (15,39). Marcos lo convirtió en representante de esa Iglesia. Por la fe adquirida, el centurión profesa la confesión de fe válida.

Bibliografía

E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, FRLANT 34, Göttingen, 1936; J. M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums*, AThANT 30, Zürich, 1956; W. Marxen, *Der Evangelist Markus*, FRLANT 67, [2]1959 (trad. esp.: *El Evangelista Marcos*, Salamanca, 1981); E. Käsemann, «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», en *Exegetische Versuche und Bsinnungen II*, Göttingen, 1964, pp. 31-68 (trad. esp.: «El problema del Jesús histórico», en *Ensayos exegéticos*, Salamanca, 1978, pp. 159-189); E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, STö.H 6, Berlin, 1966; J. Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, Hamburg, 1967; R. Pesch, *Naherwartungen*, Düsseldorf, 1968; H.-W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, StUNT 8, Göttingen, 1971; R. Schnackenburg, «Das "Evangelium" im verständnis des ältesten Evangelisten», en *Orientierung an Jesus*, FS J. Schmid, Freiburg, 1973, pp. 309-324; L. Schenke, *Die Wundererzählungen der Markusevangeliums*, SBB, Stuttgart, 1974; H. Räisänen, *Das «Messiasgeheimnis» im Markusevangelium*, Helsinki, 1976; B. Standaert, *L'évangile selon Marc*, Nijmegen, 1978; H.-J. Steichelle, *Der leidende Sohn Gottes*, BU 14, Regensburg, 1980; M. Hengel, «Probleme des Markusevangelium», en

P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien*, WUNT 28, Tübingen, 1983, pp. 221-265; J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia, 1983; C. Breytenbach, *Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus*, AThANT 71, Zürich, 1984; P. Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*, SBB 11, Stuttgart, 1984; D. Dormeyer y H. Krankemölle, *Evangelium als litterarische Gattung und als theologischer Begriff*, ANRW II/25,2, Berlin, 1984, pp. 1545-1704; M. Reiser, «Der Alexanderroman und das Markusevangelium», en H. Cancik (ed.), *Markus-Philologie*, WUNTt 33, Tübingen, 1984, pp. 131-163; F. Hahn (ed.), *Der Erzähler des Evangeliums*, SBS 118/119, Stuttgart, 1985; T. Söding, *Glaube bei Markus*, SBB 12, Stuttgart, 1985; M. Theobald, *Gottessohn und Menschensohn*, StNTU A 13, Linz, 1988, pp. 37-79; J. Schüling, *Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium*, FzB 65, Würzburg, 1991.

IV. LA CONCEPCIÓN TEOLÓGICA DE MATEO

Si uno compara Mateo con Marcos y se deja llevar por las primeras impresiones externas, llaman la atención tres cosas. El más extenso de todos los evangelios *comienza* de un modo diferente. Al principio nos encontramos con una exposición complicada, colmada de reflexiones veterotestamentarias, no sólo del árbol genealógico de Jesús, sino también de su destino como niño; en la aceptación y rechazo de este último, dicha exposición permite intuir y adelanta algunos elementos del futuro. El evangelio *concluye* de un modo diferente. Es evidente que Mateo consideró insatisfactorio el final abierto de su fuente, Marcos, y que, además, no asumió su concepción sobre el secreto mesiánico. Al final se narra el relato, silenciado por Marcos, de una epifanía del Resucitado, que tiene lugar en un monte de Galilea y en la que se da a los discípulos el mandato de la misión universal (28,16-20).

Por último, Mateo ofrece *largos discursos de Jesús*, compuestos cuidadosamente y que constituyen algo así como los «hilos conductores» de toda la obra. El número de estos discursos es de 5 o 6, según se considere que los capítulos 23-25 son uno o dos discursos. Al número 5 se llega si se toma como criterio la fórmula estereotipada «cuando Jesús terminó estas palabras... (u otra expresión semejante)» (7,28; 11,1; 13,53; 19,1), ampliada en 26,1 en la frase «todas estas palabras». En tal caso se piensa que pudieron servir de modelo los cinco libros de Moisés. Con todo, parece preferible suponer que son seis discursos, pues al comienzo de cada uno de ellos se ofrecen datos específicos sobre los respectivos oyentes y sobre el correspondiente escenario inicial: Jesús sube a un monte (5,1), constituye el grupo de los doce apóstoles (10,1-4), se sienta en una barca

(13,1s.), llama a un niño y lo pone en medio de los discípulos (18,1s.), habla de la cátedra de Moisés, en la que se sientan escribas y fariseos (23,1s.)[1], se sienta en el monte de los Olivos, frente al templo, tras haber anunciado su destrucción (24,1-3)[2]. Tradicionalmente se les denomina sermón de la montaña, discurso de envío, discurso de las parábolas o discurso del lago, discurso eclesial, discurso de lamentación y discurso escatológico.

Así, pues, el comienzo, la conclusión y los discursos constituyen características sobresalientes de Mateo; pero además hay que indicar, a modo de introducción, que al principio de la obra no aparece ya el término «Evangelio» (cf. Mc 1,1). Por otra parte, Mateo utiliza el término un total de 4 veces. En todos los casos aparece unido al verbo «anunciar» (κηρύσσω) (4,23; 9,35; 24,14; 26,13); en tres ocasiones se habla del «Evangelio del Reino». Sólo en 26,13 se dice «este Evangelio». El uso absoluto del término, que era una característica de Marcos, no aparece en Mateo. De la predicación de Jesús se habla en activa; de la misión de predicar, en pasiva. Esta última es universal: «Se proclamará este Evangelio del Reino en el mundo entero» (24,14); «Dondequiera que se proclame este Evangelio, en el mundo entero...» (26,13). La expresión «este Evangelio» significa —en línea con el uso de Marcos— el contenido de la obra de Mateo, transmitido oralmente; según esto, el carácter de predicación sigue resonando también en Mateo.

Apoyado en la primera palabra, βίβλος, de 1,1, W. Marxsen ha calificado el evangelio de libro[3]. Pero es mejor no relacionar el v. 1 con toda la obra, sino con la genealogía. De hecho βίβλος sería una forma extraña de referirse a toda la obra. Si se pensara en el conjunto, cabría esperar más bien la palabra βίος. Pero Mateo no quiso escribir tampoco una βίος[4]. En su obra, la historia de Jesucristo está íntimamente unida a la historia del pueblo de Dios. Éste será el punto de partida de la exposición teológica.

1. *El pueblo de Dios y la Iglesia mesiánica*

Dios es fiel a las promesas hechas a su pueblo Israel. La genealogía de Jesús, situada al principio (1,1-17), tiene no sólo importancia cristológica, sino que expresa además que el pueblo ha sido guiado

1. En este caso se puede afirmar que la frase introductoria sustituye al escenario inicial. Pues el discurso trata de los escribas y fariseos.
2. La referencia al monte de los Olivos y a la barca las toma Mateo de Mc 13,1-3; 4,1.
3. *Der Evangelist*, p. 94.
4. Sobre este problema, cf. Gnilka, *Mt* I, p. 7.

por Dios. Dios ha conducido a su pueblo a través de la historia, comenzando con la elección de Abrahán, el padre del pueblo, y pasando por el rey David y el exilio babilónico hasta el momento presente, en el cual debía aparecer el Cristo prometido. El momento más oscuro de esa historia fue el exilio, que sirvió para mostrar que el pueblo dependía de Dios y que estaba necesitado de salvación. La misma distribución númerica en grupos de 3 x 14, característica de las formas de pensamiento apocalípticas, pretende manifestar al lector que el pueblo ha sido conducido por la mano de Dios y que su actuación responde a un plan[5]. Es interesante la inclusión de 4 nombres de mujer —además de María— en la genealogía: Tamar, Rajab, Rut y «la de Urías». Con dicha inclusión no se quiso citar mujeres conocidas como pecadoras[6], sino mujeres que, de forma extraordinaria, llegaron a ser madres de hijos (judíos), incluidas mujeres paganas, como Rajab, Rut o «la de Urías». La idea determinante debió de ser mostrar que Dios sigue siendo libre en la elección y en la conducción de su pueblo. También la denominación de Jesús como hijo de David e hijo de Abrahán (1,1) ensancha el horizonte, por cuanto que, por su medio, se alude a las promesas hechas a uno y otro. Mateo ve cumplida en Jesús la promesa hecha a Abrahán de que en él serían bendecidas todas las razas de la tierra (Gén 12,3; 18,18; 22,18).

El hecho de que Jesús está destinado al pueblo de Israel vuelve a indicarse en el nombre que Dios manda a José poner al niño. Se llamará Jesús, porque «él salvará a su pueblo de sus pecados» (1,21). Se trata de una referencia a la forma hebrea del nombre de Yehosua (Yahveh es salvación), abreviado en Yesua. Se discute si la expresión «su pueblo» se sigue refiriendo a Israel o más bien a un nuevo pueblo de Dios. Sin embargo, parece preferible la primera interpretación[7]. El término λαός, usado aquí, designa a Israel (cf. 2,6; 13,15; 26,47; 27,1 y *passim*). Cuando Mateo habla del nuevo pueblo de Dios que ha de ocupar el lugar de Israel usa el término ἔθνος (21,43).

La venida de los magos de Oriente para ver al recién nacido (2,1-12) está cargada de significado cara a la constitución del pueblo de Dios que incluye también a los gentiles. Los magos son considerados evidentemente como gentiles, es decir, no judíos. Su forma de

5. El número 7 (14 = 2 x 7) tiene siempre su importancia en la apocalíptica. Cf. Dn 9,1-27; Enet 91,12-17; 93. C. Kaplan, «The Generation Schemes in Mt 1,1-17; Lk 3,24ff»: *BS* 87 (1930), pp. 465-471, pensó en la suma de las correspondencias númericas del nombre de David (4 + 6 + 4). Parece más lógico pensar en el árbol genealógico de Abrahán en 1 Cró 1,28-2,14.

6. Ésta era la interpretación antigua, que, por ejemplo, también conoce Lutero, *Evangelium-Auslegung* I, p. 15.

7. De otro modo interpreta Frankemölle, *Jahwebund*, p. 16.

hablar del recién nacido como rey de los judíos —los judíos llamaban al Mesías «Rey de Israel» (cf. 27,42)— revela una perspectiva no judía. «Rey de los judíos» no volverá a aparecer hasta la historia de la Pasión; en el uso del título al principio del evangelio se halla, pues, una referencia oculta al final. El rechazo del Mesías que se producirá entonces tiene su modelo anticipado en Mt 2. «De Egipto llamé a mi hijo». El Evangelista introduce esta cita de Os 11,1 en esta historia turbulenta (2,15). Puesto que debía de ser consciente de que Oseas pensaba en Israel, la aplicación de la cita a Jesús daría a entender una vez más la cercanía de Jesús al pueblo.

Sólo en Mateo habla Jesús explícitamente de que él ha sido enviado únicamente a las ovejas perdidas de la casa de Israel (15,24). Esta frase la pronuncia en el encuentro con la mujer cananea, que con su fe arranca en cierto modo un milagro a Jesús. En las frases sobre los hijos y los perrillos que acompañan la escena —también se leen en el texto paralelo de Mc 7,24ss.— Mateo ha eliminado el término que incluye fundamentalmente la referencia a los gentiles (Mc 7,27a: «Espera que *primero* se sacien los hijos»). Por ello es correcto lo que se ha dicho de que Marcos argumenta desde la perspectiva de los gentil-cristianos y Mateo desde la de los judeo-cristianos[8]. La metáfora sobre las ovejas perdidas de la casa de Israel no debe interpretarse en sentido exclusivo, como si sólo se tratara de recoger una parte de los israelitas[9]. Todos los israelitas son ovejas perdidas. La misión del Jesús terreno se limita a Israel, pero alcanza a todo el pueblo. La instrucción de Jesús a los Doce cuando los envía en misión se expresa en términos parecidos (10,5s.). En este caso el acento se pone en la prohibición de tomar el camino de los gentiles o de entrar en ciudad de samaritanos. Así resalta aún más la concentración en Israel. Ésta la subraya asimismo el número 12 de los enviados. Por otra parte no es casualidad que en los dos casos en que se cura a personas gentiles —la mujer cananea y el centurión de Cafarnaún— las curaciones se producen a distancia. Jesús no entra en su casa. En el caso del centurión, este detalle se percibe todavía más si 8,7 se lee como pregunta: «¿Debo ir a curarle?»[10]. La pregunta no carece de cierto tono de indignación.

Es comprensible que se haya pensado que esta dedicación exclusiva a Israel contradice la orden de misión universal que aparece al final del evangelio (28,19s.). ¿Hay que ver reflejadas en el texto dos

8. Cf. Held, *Wundergeschichten*, p. 189.
9. Así ha vuelto a interpretarla recientemente Polag, *Christologie*, pp. 44s. En su opinión, el *logion* se refiere sólo a los enfermos y a los pecadores de Israel.
10. Cf. Gnilka, *Mt* I, p. 301.

períodos distintos: Jesús que se dirige únicamente a Israel y la misión post-pascual dirigida (únicamente) a los pueblos gentiles? ¿O se enfrenta Mateo a dos grupos opuestos dentro de la comunidad, uno de los cuales se aferra al particularismo judío, mientras que el otro se muestra favorable a la misión universal?[11]. Las dos perspectivas Israel/pueblos gentiles no se deben excluir herméticamente de la perspectiva de Mateo. Ya hemos visto que al evangelista le importaba presentar a Jesús como el pastor de Israel. Israel no queda eliminado en principio de la situación post-pascual, en la cual tiene validez el mandato de misión universal. Es cierto que 10,5s. resalta expresamente la limitación a Israel; con todo, Mateo no conoce limitación alguna para la voluntad salvífica universal de Dios, que se hace valer precisamente ahora. Los discípulos deben ir a todos los pueblos; esta misión no puede ser limitada en el sentido de que excluya a Israel; tampoco puede limitarse en esa misma línea la imagen del juicio, en el que todos los pueblos se reunirán ante el trono del Hijo del hombre (25,32)[12]. La frase profética de 10,23, que debe leerse en relación estrecha con 10,5, podría significar para Mateo la necesidad de mantener hasta el final el esfuerzo en favor de Israel, pese a la aparente inutilidad de dicho esfuerzo[13]. Mateo no establece una cesura entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia, como lo hace Lucas. Éste pudo hacerlo porque añadió al evangelio unos Hechos de los Apóstoles. Mateo no hizo uso de esta posibilidad.

Jesús, pastor de Israel: esta imagen podría esconderse tras la reunión de las grandes muchedumbres antes de comenzar el Sermón de la Montaña. La llegada de las masas desde Galilea, la Decápolis, Jerusalén, Judea y Transjordania —esta caracterización se aleja expresamente de la fuente, Mc 3,7—[14] podría reflejar el mapa de los antiguos patriarcas, de acuerdo con la tradición histórica deutero-

11. Ésta es la interpretación de E. Käsemann, «Die Anfänge christlicher Theologie», en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen, 1964, pp. 82-104; aquí, p. 87; trad. esp.: «Los comienzos de la teología cristiana», en *Ensayos exegéticos*, Salamanca, 1977, pp. 191-216.

12. B. Weiss, *Mt, ad loc.*, pretende excluir a Israel de la expresión «todos los pueblos». Sobre las distintas interpretaciones —en parte peregrinas— de Mt 25,32, cf. J. Friedrich, *Gott im Bruder*, CThM A/7, Stuttgart, 1977, pp. 181-185.

13. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, [2]1913 (trad. cast.: *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús* II, Valencia), pp. 405 ss., quiso sacar de Mt 10,23 consecuencias muy amplias en relación con la actividad del Jesús histórico. Pero la frase es secundaria y hay que atribuirla probablemente a la redacción de Mt. Cf. Gnilka, *Mt* I, pp. 374s. En ella no se contempla una conversión final de Israel. Así interpreta O. Cullmann, *Le retour de Jésu-Christ, espérance de l'Eglise*, Paris, 1943, pp. 23ss.

14. Mateo elimina de Mc 3,7 la referencia a Idumea así como a los alrededores de Tiro y de Sidón, y añade la Decápolis. Tiro y Sidón son territorio pagano; según Dt 2,5, los israelitas no ocuparán Edom/Idumea. Cf. G. Lohfink, «Wem gilt die Bergpredigt?»: *ThQ* 163 (1983), pp. 264-284; sobre este punto, 274s.

nomista. El pueblo de Dios, las ovejas perdidas de la casa de Israel, deben confrontarse con la palabra de Jesús, tras haber experimentado su gran ayuda en numerosas curaciones (Mt 4,24s.).

A la dedicación exclusiva a Israel corre paralela otra línea opuesta: el rechazo del pueblo. Éste se anuncia ya en la prehistoria con la persecución del rey-niño, pero se va manifestando cada vez más claramente a medida que avanza el evangelio. A diferencia de Marcos, Mateo traspasa el acento desde la libertad de Dios al rechazo de los hombres. Resulta interesante el cambio que hace Mateo al introducir en 13,13 la palabra profética de rechazo de Is 6,9. El ofrecimiento de Dios y su rechazo lo había fundado Marcos (4,12) en la libertad divina («*para que* por mucho que miren no vean»); Mateo, por el contrario, resalta la dureza de los hombres: «*porque* viendo no ven...», no pueden conocer los misterios del reino de los cielos. Luego, en la interpretación de la parábola del sembrador que sigue inmediatamente, se expone el significado del conocimiento: si alguien escucha la palabra del reino y no la entiende, le será arrebatada; si alguien la oye y la entiende, da fruto (13,19.23).

Tras haber vuelto a recordar repetidamente la falta de fe en Jesús y el rechazo (8,10-12; 19,28; 21,12-14; 23), la acusación toma cuerpo en el grito del pueblo invocando la sangre ante Pilato, una afirmación configurada por Mateo[15]. El peso específico atribuido a dicho grito se expresa de dos modos. Por un lado, el grito es el correlato de la escena del lavatorio de manos de Pilato, que también configura el evangelista. Y por otro, se introduce mediante la observación de que «todo el pueblo» (πᾶς ὁ λαός) habría respondido así a la acción del romano (27,24s.). No puede haber duda de que al grito se le atribuye una importancia capital, por cuanto que Israel se involucra así en las consecuencias del mismo. Tanto el lavatorio de manos como la invocación de la sangre son gestos con claros acentos veterotestamentarios. En ambos casos se habla de la sangre de Jesús: «Yo soy inocente de esa sangre. Vosotros veréis» y «Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos». La terrible exposición de los hechos debe ser objeto de un tratamiento muy cuidado, al menos por la fatal historia de su influjo[16]. Se ha hablado de una automaldición o de una inculpación colectiva. Ambos conceptos son erróneos y deben rechazarse. La escena sólo se entiende en definitiva cuando se piensa en la idea arcaica que se esconde tras ella, es decir, la idea de la sangre derramada, que pesa como una amenaza sobre el culpable y sobre todos los que entran en contacto con la sangre, al modo

15. Cf. la prueba en Gnilka, *Mt* II, pp. 453s.
16. Cf. sobre ello Kampling, *Das Blut Christi und der Juden*, NTA 16, Münster, 1984.

de un poder maléfico incontrolado[17]. El grito del pueblo corresponde a una fórmula sacro-jurídica, que por lo general se usa para recriminar a otros la sangre derramada (2 Sam 1,16; 1 Re 2,32s.). En el Antiguo Testamento no hay ningún ejemplo en el que se invoque sobre sí mismo la sangre de una persona[18]. Y esto es lo que ocurre en 27,25. Para Mateo, las consecuencias que tiene dicho grito para el pueblo no son otras que el hecho de que el papel histórico-salvífico de Israel ha concluido y que ha sido sustituido por un nuevo pueblo de entre los pueblos. En este sentido, corresponde a 21,43. Frankemölle consideraba con razón los versículos 27,24s. como una representación etiológica del final de Israel como pueblo de Dios[19].

En cualquier caso, puede que Mateo pensara además que la desgracia de la guerra judía contra Roma, que trajo consigo la destrucción de la ciudad y del Templo, fue también consecuencia del rechazo de Jesús. Al lamento sobre la Jerusalén obstinada en 23,37s. sigue la palabra profética: «Pues bien, se os va a dejar desierta vuestra casa». Bajo la idea de la retirada de Dios incluye de igual modo el Templo y la ciudad. De acuerdo con las concepciones de los antiguos textos proféticos, la retirada de Dios supone la entrega a los enemigos (cf. Jer 12,7; Tob 14,4; 1 Re 9,7s.; ApBarSir 8,2). El hecho de que, tras el discurso, Jesús abandone el Templo para retirarse al monte de los Olivos (24,1) tiene valor simbólico. Así, pues, no se cumple ninguna sanción; el juicio es más bien consecuencia lógica de los hechos[20].

¿Llegó Mateo aún más lejos? Es decir, ¿contempló la posibilidad de una conversión final de Israel a Jesús, el Hijo del hombre? Desde siempre se ha querido descubrir esta idea sobre todo en la última afirmación pública de Jesús, consiguiente a la que había hecho sobre la desolación de su casa: «Porque os digo que ya no me volveréis a ver hasta que digáis: "Bendito el que viene en nombre del Señor"» (23,39)[21]. Es indudable que este *logion* tiene que ver con la parusía; de hecho, al concluir sus discursos, la mirada del evangelista se vuelve generalmente hacia el final. Además, la referencia temporal «desde ahora» (cf. 26,29.64) señala el final de la actividad terrena de Jesús. ¿Hay que ver en la exclamación —una cita de Sal 118,26—

17. Cf. Koch, *VT* 12 (1962), pp. 400-409.

18. El texto más próximo a Mt 27,25 es el de 2 Sam 14,9, el grito de la mujer de Tecoa. Sin embargo, en ese grito no se expresa ningún deseo, sino un temor en el sentido de «la culpa caerá sobre mí y sobre la casa de mi padre».

19. *Jahwebund*, p. 210.

20. La retirada se asemeja a la retirada de la Sabiduría en Eclo 15,7; Prov 1,28.

21. Gundry, *Mt*, p. 474; Gaechter, *Mt*, pp. 756s.; Schlatter, *Mt*, p. 691; Schweizer, *Mt*, p. 290.

un reconocimiento de fe? Es difícil afirmarlo. No se trata de una afirmación semejante a la de Rom 11,26. Tanto el contexto amenazante del discurso contra los escribas y fariseos como la forma del texto de 23,37-39, que es una profecía de desgracias[22], inclinan a pensar que la exclamación ante la parusía del Hijo del hombre es una exclamación forzada, inevitable (cf. Enet 62,5). A ello hay que añadir que para Mateo el centro de la afirmación lo constituye el reconocimiento como salvador y juez, y no una información sobre la suerte de los hombres. Para él Israel ha pasado de hecho definitivamente a un segundo plano y ha sido sustituido por el pueblo de Dios universal. Tampoco en la parusía se manifiesta la perspectiva de Israel. Los criterios para el destino de los individuos en el juicio se ofrecen en el gran cuadro del juicio de 25,31-46.

La actividad en Israel anuncia el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia mesiánica, en la que se mantiene la continuidad en la discontinuidad. Personas gentiles, aunque sólo sean unos pocos, responden con fe frente a Jesús (8,10; 15,28). Mateo es el único de los autores de un evangelio que no sólo desarrolla una concepción eclesiológica, sino que además usa expresamente la palabra Iglesia (ἐκκλησία), aunque sólo lo haga en dos textos (16,18; 18,17). En uno de ellos se refiere a la Iglesia universal del Mesías; en el otro, a la comunidad local. La Iglesia tiene que surgir, edificarse en el futuro, es decir, en la situación post-pascual. Se mantiene la correspondiente ordenación temporal: «Yo *edificaré*» (οἰκοδομήσω). Hay que observar en particular la relación de la «afirmación sobre la fundación de la Iglesia» con la confesión de Simón de que Jesús es el Cristo, el Hijo del Dios vivo. Esta confesión, que se debe a una revelación del Padre celestial, reúne a todos los confesantes en la Iglesia del Mesías. Es la confesión de fe válida, cuya condición de tal se manifiesta además en la solemne bienaventuranza dirigida al discípulo[23]. El término ἐκκλησία, que ya existía en el lenguaje teológico del cristianismo primitivo y que utiliza sobre todo Pablo, resulta apropiado para marcar los límites frente a la Sinagoga. En Mateo la ἐκκλησία se funda en la confesión de fe y no en una postura diversa frente a la ley —como ocurre de forma suplementaria y central en Pablo—. Pedro no profesa sólo la confesión de fe válida, sino que además asume la función de piedra en la Iglesia que Cristo ha de fundar. En el conjunto del

22. Cf. Gnilka, *Mt II*, pp. 296s. Sobre la forma de la profecía de desgracias, cf. K. Koch, *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchen, 1964, pp. 217 ss.

23. Sobre el carácter peculiar de la forma de macarismo presente en 16,17, cf. C. Kähler, «Zur Form- und Traditionsgeschichte von Mt 16,17-19»: *NTS* 23 (1977), pp. 36-58.

material simbólico tradicional a la piedra se le atribuye una función doble: ser cimiento del edificio y piedra angular frente a las «puertas del infierno» amenazantes. Pedro es piedra en su propia persona; esta función no la desempeña la fe que él proclama. No se trata de un concepto, sino que se habla de un hombre. Un punto de referencia adecuado lo constituye la especulación judía sobre la piedra del Templo, considerada como el punto de partida de la creación del mundo y que protege frente a los poderes maléficos. Abrahán y los patriarcas pudieron ser identificados con esa piedra[24]. Edificada sobre la piedra que es Pedro, la Iglesia puede enfrentarse a los poderes mortíferos del infierno. Es la Iglesia del final. La promesa tiene carácter polémico. Más que la afirmación de que los que pertenecen a la Iglesia heredarán la vida eterna[25], en la citada frase se expresa la idea de la protección de Cristo, su Señor, que le será otorgada hasta el final de su existencia y hasta el final de los tiempos (cf. 28,20b). Simón es piedra concretamente como fiador y garante de la doctrina de Jesús. Por ello puede atar y desatar definitivamente (16,19). Él fue el primero de los llamados (4,18; 10,2) y aquel a quien se le concedió la revelación del conocimiento de Jesús. Como ocurriera con Elyaquim (cf. Is 22,22) se le transmite el poder de las llaves —nada más y nada menos que sobre el Reino de los cielos—. Los poderes se le otorgan al hombre y al discípulo Simón en su situación histórica singular. Mateo no pensó todavía en la transmisión de esos poderes. Con todo, resulta interesante que, según 18,18, el poder de atar y de desatar se debe seguir ejerciendo en la comunidad.

2. *Visión de la historia*

Sus aptitudes para esbozar una historia las revela Mateo desde los mismos comienzos de su obra, cuando ofrece en la genealogía de Jesús una visión panorámica —aunque muy singular— de la historia de Israel desde Abrahán hasta la época mesiánica. Escribe la historia de Jesús como historia del pueblo de Dios. Integrando ambos aspectos, esta preocupación se manifiesta ya en la genealogía. Es muy posible que en esa preocupación se haya dejado influir por los libros de las Crónicas del Antiguo Testamento. También 1 Cró 1-9 comienza con genealogías y registros históricos. Sin embargo, es posible que se trate sólo de una coincidencia externa. Mucho más im-

24. Cf. Jeremias, «Golgotha», en *Angelos* I, Leipzig, 1926, pp. 74s., 54ss.; G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumramgemeinde und im NT*, StUNT 7, Göttingen, 1971, p. 206, notas 30 y 31.
25. Así interpeta Trilling, *Israel*, p. 162.

portante es que los libros de las Crónicas pretenden re-escribir la historia de Israel y lo hacen tomando como punto de partida la historia consignada en los libros de Samuel y de los Reyes. También Mateo asume la tarea de componer un «nuevo» evangelio, tarea en la que le precedieron Marcos (y Q). El cronista trataba sus fuentes como tales fuentes y pretendía ampliarlas y recomponerlas; también Mateo quiso hacer lo mismo con sus fuentes.

Para configurar su visión de la historia, Mateo recurre a parábolas en el marco de la tradición de Jesús. Este marco está muy delimitado; pese a ello, se percibe el horizonte de una visión englobante de la historia. Se trata de las parábolas de los viñadores homicidas (21,33-46) y del banquete real de bodas (22,1-14). En los dos casos se contempla toda la historia de Israel desde sus comienzos; en el primero, evocando el cántico de la viña de Is 5,2: «Era un propietario que plantó una viña, la rodeó de una cerca, cavó en ella un lagar» (ya en Mc 12,1); en el segundo, haciendo que ya desde la primera frase se manifieste el horizonte escatológico-mesianológico: «El Reino de los cielos es semejante a un rey que celebró el banquete de bodas de su hijo». Por encima del envío de los siervos, los profetas, marcado por el destino violento que les caracteriza; de la muerte del Hijo fuera de la viña (21,39); de la destrucción de la ciudad (22,7: alusión a la guerra judía contra Roma[26]) y de la misión a los pueblos, se lanza un puente hasta la parusía (22,8-13). En línea con otros esbozos históricos de corte apocalíptico, la historia se contempla en su conjunto desde el final; pero, al hacerlo, Mateo renuncia a establecer períodos relacionados con distintos imperios políticos, concentrándose exclusivamente en la sucesión antiguo pueblo de Dios-nuevo pueblo de Dios. Merece atención asimismo el juicio crítico sobre el nuevo pueblo de Dios. La Iglesia es una Iglesia de pecadores —aparecen buenos y malos (22,10)—, que espera el juicio. La continuidad entre el antiguo y el nuevo pueblo de Dios la establece la actuación de Dios con los hombres. En las citadas parábolas, la figura que representa a Dios, el dueño de la viña y el rey, respectivamente, es la que tiene en sus manos la marcha de los acontecimientos. La acción salvífica de Dios se orienta a crear la Iglesia de los pueblos. Junto a ello, también se expresa en las parábolas la fidelidad de Dios para con su pueblo Israel, la indulgencia y la paciencia manifestadas en el envío reiterado de numerosos profetas, en el envío de su Hijo

26. La destrucción de la ciudad se explica de forma poco satisfactoria si se interpreta desde el motivo del juicio. Así Gundry, *Mt*, p. 437; K. H. Rengstorf, «Die Stadt der Mörder», en *Judentum - Urchristentum - Kirche*, Festschrift J. Jeremias, BZNW 26, Berlin, [2]1964, pp. 106-129.

a su viña, Israel; también se manifiesta la obstinación del pueblo, que maltrata a los enviados de Dios.

Mateo reinterpreta el concepto de *basileia* y lo convierte en magnitud histórico-salvífica englobante. La misma sustitución de la expresión «Reino de Dios» por «Reino de los cielos» revela que a Mateo le interesa dar a conocer la dimensión universal, cósmica[27].

Pero más importancia tienen la historización y ampliación temporal de la expresión. Éstas se manifiestan en una frase de amenaza añadida a la parábola de los viñadores homicidas y en la que se expresa el cambio histórico-salvífico que mueve a Mateo: «Se os quitará el Reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos» (21,43). De acuerdo con el contenido de la parábola, el Reinado de Dios tiene que significar aquí la elección de Israel —dicho en términos simbólicos: la plantación de la viña—, es decir, algo pasado, muy lejano en el tiempo. Se evoca así la antigua idea de que Yahveh es rey de Israel. Tal vez se haya mantenido aquí la expresión «Reinado de Dios» para recordar la dedicación personal de Dios. Puesto que 21,43 no aparece directamente unida a las demás afirmaciones escatológicas sobre la *basileia*, se puede descubrir aquí la idea de que Israel estaba destinado a ser el primer pueblo de la *basileia* definitiva[28].

La visión de la historia, influida por la apocalíptica en su sentido espacial y temporal englobante, se manifiesta también en el «reino del Hijo del hombre», una expresión que está tomada de ese ámbito (cf. Dn 7,14 LXX). Aparece por primera vez en la interpretración que hace Mateo —usando probablemente un breve texto apocalíptico preexistente— de la parábola del trigo y la cizaña (13,36-41). La fuente, perceptible también en 13,49s., describía el juicio final que llevaba a cabo el ángel castigador en representación de Dios[29]. De la aplicación del texto preexistente a la parábola resulta una alegorización muy amplia de esta última. El campo es el mundo, y éste es el reino del Hijo del hombre. Éste siembra la buena semilla, pero encuentra un oponente en el demonio, que siembra entretanto la cizaña. Así, pues, ha sido Mateo quien ha aplicado el conjunto al Hijo del hombre y su reino. Este reino es al mismo tiempo intrahis-

27. El cambio no lo motivó el hecho de que Mt hubiera querido evitar el uso de la palabra «Dios», como ocurría en el judaísmo de la época. En cuatro textos mantiene la expresión «Reinado de Dios» (12,28; 19,24; 21,31.43).

28. En 25,34 el Reino aparece incluso como magnitud preexistente.

29. Según J. Theison, *Der auserwählte Richter*, StUNT 12, Göttingen, 1975, p. 191, la fuente decía: «Al final de los tiempos saldrán los ángeles castigadores para separar a los malos de los justos y arrojarlos al horno encendido. Entonces los justos brillarán como estrellas en el Reino de Dios».

tórico y escatológico (cf. 16,28; 20,21) y, por ello, estructuralmente análogo al Reinado de los cielos. Se plantea la cuestión de por qué introduce Mateo la idea del reino del Hijo del hombre. Éste es el Jesús post-pascual exaltado; de este modo, logra expresar Mateo de forma inequívoca que ese reino tiene una dimensión universal, abarca a todos los pueblos y no se limita ya a Israel. A pesar de que en el magnífico cuadro del juicio final de 25,31-46 no se habla explícitamente del reino del Hijo del hombre, esta idea se halla presente en el pasaje. Pues todos los pueblos se reúnen ante el trono de la gloria del Hijo del hombre y él se dirige a ellos en su condición de rey suyo. Así, pues, la *basileia* del Hijo del hombre se manifiesta al final de forma ilimitada e incontestada. Mateo no habla, como hace 1 Cor 15,28, de que el Hijo entregue su reino al Padre. Sin embargo, puesto que el Hijo del hombre, Jesús, remite a Dios la decisión última (25,34; cf. 20,23), indica así su subordinación.

La acción salvífica de Dios se halla orientada históricamente a congregar la Iglesia de todos los pueblos; pero al mismo tiempo llama la atención la fuerza con que Mateo ha acentuado el recuerdo del futuro juicio final[30]. Baste recordar aquí que las grandes composiciones discursivas desembocan en la idea del juicio o abren al menos esa perspectiva (7,24-27; 10,42; 13,49; 18,23-35; 23,39; 25,31-46). Mateo introduce una y otra vez el recuerdo del juicio —desarrollado muchas veces con dureza—. Como ejemplo más claro señalamos la parábola del siervo sin entrañas, cuya conclusión originaria era la exhortación a practicar misericordia (18,33), pero a la que Mateo añadió una drástica escena de castigo (18,34s.)[31]. Con frecuencia usa la fórmula del «llanto y rechinar de dientes»[32]. Una capacidad de impresión especial y un alto nivel teológico posee la descripción del juicio del Hijo del hombre sobre todos los pueblos (25,31-46), que sirve de conclusión a la última composición discursiva. Su misma ubicación es un indicio de la gran importancia que se le atribuye. La historia terrena de Dios con los hombres y los pueblos ha llegado a su fin. Existe una inseguridad muy significativa a la hora de interpretar más en concreto cuáles son todos los pueblos; se repite una y otra vez el intento de ofrecer una interpretación restrictiva: todos los pueblos gentiles sin Israel[33], to-

30. Cf., por ejemplo, F. Hahn, «Die eschatologische Rede Matthäus 24 und 25», en L. Schenke (ed.), *Studien zum Matthäusevangelium*, Festschrift W. Pesch, SBB, Stuttgart, 1988, pp. 107-126; sobre esto, p. 113.

31. Sobre el análisis, cf. Gnilka, *Mt* II, pp. 144s.

32. La fórmula aparece sólo en Mt (seis veces) y Lc (una vez).

33. B. Weiss, *Mt, ad loc.*

dos los pueblos gentiles, con Israel[34], todos los cristianos o todos los pueblos llamados por Jesús[35]. La base para esa interpretación restrictiva sería en primer lugar el hecho de que la referencia a la obras de misericordia realizadas o no realizadas constituye el criterio de la sentencia, que excluye aparentemente la fe y la aceptación del Evangelio. Ahora bien, el objetivo de la consideración mateana de la historia consiste precisamente en que la salvación es un don universal ilimitado y el nuevo pueblo de Dios incluye a todos los pueblos. Por ello, en los pueblos reunidos ante el trono del Hijo del hombre hay que ver ante todo a esa Iglesia compuesta de gentes de todos los pueblos, cuya fe tendría que manifestarse en las obras de misericordia; y nada peor podría ocurrirle que verse superada por otros en la misericordia.

Un aspecto particular y digno de mención de su visión de la historia lo constituye la relación del Evangelio con el Antiguo Testamento. Aquí hay que referirse sobre todo a las citas de reflexión, que constituyeron el punto de partida para descubrir que tras el Evangelio había una escuela teológica, la «School of St. Matthew»[36]; dicha escuela estaba formada principalmente por escribas que conocían bien la Escritura y a los cuales pertenecía también el evangelista (cf. 13,51s.). Se trata de citas insertadas mediante una fórmula de introducción correspondiente, que las identifica como citas de reflexión. Sin embargo, en este caso conviene notar una diferencia. Un grupo de citas se introducen mediante una final: «para que se cumpliese» (1,22; 2,15; 4,14 y *passim*); el otro, a modo de constatación: «Así se cumplió» (2,17; 27,9). En el segundo caso se trata de hechos desgraciados —la muerte de los niños de Belén, la traición de Judas—, que se pretende alejar con toda evidencia de una finalidad divina. Sin embargo, entre estas citas de reflexión se podría contar además en un sentido lato 2,6 (nacimiento del niño en Belén) y 12,40 (signo de Jonás). Ambos se deben a la misma reflexión del escriba Mateo. En el primer caso, la fórmula correspondiente de introducción no encajaba demasiado bien en la marcha del relato. En algunos casos, el mismo Mateo ofrece la referencia expresa al profeta en cuestión. Lo más frecuente es que se trate de Isaías (4,14; 8,17; 12,17; cf. 3,3; 13,14; 15,7), considerado como profeta del tiempo mesiánico. Jeremías es el profeta de desventuras. Con su

34. Por ejemplo, J. Friedrich, *Gott im Bruder*, CThM A/7, Stuttgart, 1977, p. 254 («todos los hombres no cristianos»).
35. J. Broer, «Das Gericht des Menschensohnes über die Völker»: *BiLe* 11 (1970), pp. 273-295; sobre este punto, p. 291.
36. Cf. el libro del mismo título de K. Stendahl.

nombre se relacionan las citas que se refieren a la muerte de los inocentes y a la traición de Judas (2,17; 27,9)[37].

Las citas de reflexión tienen todas contenido cristológico. Éste es al menos el acento primero. A éste se pueden añadir otros matices, como por ejemplo el rechazo de Jesús en Israel en 2,17[38]. De ello se puede concluir que para Mateo y su escuela la Escritura da testimonio de Jesucristo y debe leerse desde la actuación salvífica de Dios en Jesucristo. Es ésta una postura básica del cristianismo naciente sobre la Escritura; pero Mateo configura esta tendencia de un modo característico. Se podría definir como conversión de detalles cristológicos en narración. Un ejemplo llamativo lo constituye la configuración que hace Mateo de la entrada de Jesús en Jerusalén (21,1-11). Mateo la ha enriquecido no sólo con la cita de reflexión tomada de Is 62,11; Zac 9,9, sino que además ha deducido de este segundo texto el detalle narrativo de que Jesús utilizó como cabalgadura el asna *y* el pollino (21,7). Algunos intérpretes tienden a afirmar que el Evangelista no ha expresado bien lo que quería decir. Pero parece más apropiado pensar que lo que le habría movido habría sido la idea de un signo, que, recordando la palabra profética, habría servido a los que participaron en la entrada para reconocer al rey de Sión; el signo pudo haber sido que, además del asna, Jesús hubiera usado al pequeño pollino para apoyar los pies; pero también pudo ocurrir que a los discípulos les hubiera bastado el signo de cubrir los dos animales con los mantos.

Mencionemos otro ejemplo. En el texto de Jon 2,1 «Jonás estuvo en el vientre del cetáceo tres días y tres noches» ve Mateo un anuncio profético de los tres días que permanecerá el Hijo del hombre en el sepulcro (12,40). De este modo ofrece una interpretación nueva del signo de Jonás, que en la fuente de los dichos (cf. Lc 11,30) estaba relacionado probablemente con la parusía; además lo introduce en la historia como un signo ofrecido al pueblo de Israel, que tenía que conocer la Escritura. Mateo reelaboró la perícopa del descubrimiento del sepulcro vacío de acuerdo con ello (28,1-15). No sólo la amplía mediante la referencia a la custodia del sepulcro, sino que además y sobre todo refiere una serie de circunstancias concomitantes a la resurrección que tuvieron que ser percibidas por los guardias. Ciertamente que no va tan lejos como el apócrifo evange-

37. Así se explica la dificultad que plantea el hecho de que en 27,9 se cite a Zac 11,12, cuando las solas referencias que se hacen son a Jer 32,6-9; 18,2s.; 19,11. Es importante que Jeremías, profeta de desventuras, haya hablado. En todo el NT su nombre lo cita únicamente Mateo (además de los dos textos indicados, 16,14).

38. 13,14s. = Is 6,9s. lo considero una glosa tardía. Cf. Gnilka, *Mt* I, pp. 481s.

lio de Pedro 36-40, que llega a describir la escena misma de la resurrección; sin embargo se mueve —mentalmente— en esa línea cuando hace que, además del terremoto y la piedra que se separa de la puerta del sepulcro, los guardias vean al ángel resplandeciente. Cuando éstos cuentan lo ocurrido a los sumos sacerdotes, se realiza el signo de Jonás anunciado. Ahora bien, dicho signo no sólo no mueve a creer, sino que ocurre todo lo contrario: provoca la más fuerte oposición.

El texto más amplio del Antiguo Testamento es el de Is 42,1-4 en 12,18-21. El texto del primer canto del Siervo se convierte en una imagen del Mesías, que, en su bondad y humanidad, no rompe la caña cascada ni apaga el pábilo vacilante; ayuda a que triunfe el derecho y los pueblos esperan en su nombre. El punto de partida de la reflexión lo constituye un sumario, que habla de la extraordinaria actividad taumatúrgica de Jesús y que asume la orden de silencio procedente de Marcos (12,15s.); pero esta orden no la introduce en el sentido del secreto mesiánico, sino que se contempla precisamente en relación con su actividad llamativa.

La reflexión sobre la Escritura se hace valer de forma muy marcada y con mucha creatividad en la prehistoria (capítulos 1 y 2, donde se hallan cuatro citas de reflexión, además de 2,6), pero también afecta de forma más general a la actividad en Judea, en la «Galilea de los gentiles» (4,15s.), así como a su enseñanza en parábolas; dicha reflexión establece un puente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Antiguos textos reciben una relevancia cristológica; gracias a ellos se posibilita una visión panorámica, no de toda la Escritura, ciertamente, pero sí de algunos textos de carácter profético. Así, pues, no es algo banal que el llamado dicho de los adelantados asuma la siguiente perspectiva profética: «Pues todos los profetas, lo mismo que la Ley, hasta Juan profetizaron» (11,13). Por ello, el escriba iniciado adecuadamente en el tema del Reinado de los cielos se parece a un padre de familia que saca del cofre cosas nuevas y viejas (13,52).

3. *La imagen de Cristo*

A lo largo de la exposición precedente se han señalado ya algunos matices de la imagen mateana de Cristo; Jesús es el Pastor de Israel, que va siguiendo a su pueblo. Pero también es el Hijo del hombre exaltado, que establece su reino universal. Se puede considerar que el predicado cristológico más importante es ciertamente el título de Cristo. De ese modo se confirma el sello judeo-cristiano del evangelio. En cuanto Cristo, Jesús es hijo de David, es parte integrante de la historia de Israel, como demuestra la genealogía (1,1.16-18). En

cuanto Cristo, hace valer —si bien de la forma que le es propia— su derecho real sobre Israel (cf. 2,4; 21,5). Entre su pueblo lleva a cabo las «obras del Cristo» (11,2), es decir, curaciones, resurrecciones de muertos y el anuncio del Evangelio a los pobres. La confesión de fe válida, que formula Simón Pedro y confirma Jesús en el jucio ante el Sanedrín, se refiere al Cristo, el Hijo del Dios (viviente) (16,16; 26,63s.). En el proceso romano, presentado de forma estilizada en el diálogo entre Pilato y el pueblo, el romano se sirve de este título: Jesús, llamado el Cristo (27,17.22). La condena de Jesús aparece así como entrega del Cristo por parte de su pueblo.

El trasfondo de la escena de Pilato parece aún más marcado si se prefiere la lectura larga de 27,21: «¿A quién queréis que os suelte, a Jesús Barrabás o a Jesús, llamado el Cristo?»[39]. Según esta lectura, también Barrabás se llamaba Jesús; el nombre de Barrabás (= hijo del padre) se convierte en un reflejo de la dignidad de Jesús como Hijo de Dios. En cualquier caso, la confesión de fe en el Cristo recibe su peculiaridad cristológica —como permite concluir 16,16; 26,63— por el añadido del título de Hijo de Dios.

El misterio de Jesús lo constituye su condición de Hijo de Dios. Sólo se le puede reconocer como tal en virtud de una intervención especial de Dios, de una revelación. Esta afirmación es válida tanto para Simón Pedro (16,16s.) como para la correspondiente confesión de fe de los discípulos (14,27-33, escena de la epifanía). La voz del cielo que resuena durante el bautismo quiere revelarlo como Hijo de Dios a todos los presentes: «Éste es mi Hijo amado» (3,17). Según el texto paralelo de Mc 1,11, la voz se dirige sólo a Jesús: «Tú eres...». Su condición de Hijo recibe una cualidad especial por el hecho de haber sido engendrado por el Espíritu Santo. Esta tradición de fe, contenida en 1,18-25 y además configurada también como una escena de revelación (angelofanía), no tiene influjo directo en el resto del Evangelio, manifestando así su singularidad. Está relacionada con la idea del nacimiento virginal. Es importante notar que el hecho de que proceda del Espíritu Santo afecta por completo a su humanidad, sin que suponga su preexistencia ni pueda interpretarse adecuadamente según el modelo de las concepciones mitológicas griegas, en el sentido de que se habría engendrado un semi-diós —medio dios y medio hombre—. El Espíritu no asume tampoco el papel del padre, como ocurre en los mitos egipcio-helenistas. El Jesús engendrado por el Espíritu se halla orientado de un modo especial a Dios desde el vientre materno. La actuación de Dios tiene al

39. Sobre este problema, cf. Gnilka, *Mt* II, p. 453 y nota 7.

mismo tiempo carácter soteriológico, pues está destinado además a ser Emmanuel, Dios con nosotros (1,23). Mateo, por su parte, ha unido esta tradición singular, que también se encuentra en Lc 1,26ss., a la genealogía de Jesús, ofreciendo así una especie de cristología en dos estadios. Por su pertenencia al pueblo judío, Jesús es hijo de Abrahán y de David; en cuanto engendrado por el Espíritu, es Hijo de Dios[40].

El predicado *Kyrios* lo elabora Mateo de una forma muy propia. Aplicado a Jesús se encuentra —salvo en 21,3— exclusivamente en aclamaciones y en afirmaciones directas. Por ello, uno no les prestaría demasiada atención si esas aclamaciones y afirmaciones directas no aparecieran limitadas de algún modo. Aunque su uso es relativamente frecuente, quienes se dirigen a Jesús con la palabra «Señor» son gente que tiene con él una relación positiva: gente que busca ayuda (8,2.6; 9,28; 15,22 y *passim*), discípulos u otros que lo serán (8,21.25; 14,28.30 y *passim*). En cuanto afirmación directa, se le dirige también al juez escatológico (7,21s.; 25,11.37.44). En este caso puede usarse además críticamente. En algunos textos la aclamación «Señor» produce el efecto de una súplica (por ejemplo en 8,25: «Señor, sálvanos, que perecemos»). De esta forma de dirigirse al Señor hay que distinguir la de «maestro» o «rabí», que queda reservada para los adversarios (12,38; 22,16.24.36).

Resulta muy instructivo el cambio entre «Señor» y «maestro» en el círculo de los discípulos (26,22 y 25). La segunda forma de dirigirse a Jesús es la que utiliza Judas. El uso reflejo de la expresión «Señor» permite concluir que la confesión de fe en el Señor estaba viva en la comunidad de Mateo. Puesto que dicha confesión procedía del ámbito cristiano-helenista, muestra, junto a la confesión directriz de fe en el Cristo, que el Evangelio arraigó, al margen del judeo-cristianismo, más allá del ámbito palestino. En este contexto resulta también muy instructiva la expresión doble «Señor, hijo de David», utilizada también por la mujer pagana (15,22; cf. 20,31). La expresión «maestro» en labios de los adversarios permite suponer que la enseñanza de Jesús constituye el objeto de la confrontación. No provoca aceptación, sino que más bien suscita preguntas críticas y a veces se alude a ella con ironía (22,16).

Mateo utiliza gustosamente el título Hijo del hombre para referirse al juez futuro. La perspectiva de su venida atraviesa el evangelio casi como un hilo conductor (10,23; 13,41; 16,27s.; 19,28; 24,30.44; 25,31; 26,64) y orienta la mirada del lector hacia el final

40. Cf. Gnilka, *Mt* I, pp. 14-33 (donde se ofrece más bibliografía).

esperado. La esperanza escatológica en la comunidad va haciéndose cada vez menos intensa (cf. 24,45-25,30). Sólo Mateo habla de la «parusía del Hijo del hombre» (24,27.37.39). El «signo del Hijo del hombre», que las gentes sólo podrán contemplar antes de la parusía (24,30), es el signo de que el tiempo del mundo, por el cual habían preguntado los discípulos habrá llegado a su plenitud (24,3). La interpetación de dicho signo es muy discutida; de acuerdo con una antigua interpretación se identifica con la cruz[41], pero en cualquier caso no debe identificarse con el mismo Hijo del hombre[42]. Su aparición suscitará lamentos en todos los pueblos de la tierra. Lo más normal es interpretarlo como un estandarte, en analogía con Is 49,22, donde el estandarte de Yahveh constituye el signo para comenzar la lucha contra los pueblos.

4. *La comunidad y su prueba*

Pese a la fidelidad de Yahveh a la elección del pueblo, Israel ha dejado de ser el único pueblo de Dios. Su lugar lo ha ocupado la Iglesia de todos los pueblos. Aunque se trata de la Iglesia de los últimos tiempos edificada por el Mesías y que ha recibido la promesa de que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella, está y sigue estando amenazada; se halla frente a la necesidad de superar la prueba. Esta prueba es «dar fruto». Del nuevo pueblo de Dios, al que ahora se le ha traspasado el Reino, se espera, según 21,43, con toda naturalidad que dé frutos. Pese a ello se contemplan una y otra vez las posibilidades de que ello no sea así. La problemática del mal en la Iglesia (22,10) o, dicho de una forma más amplia, en el Reino del Hijo del hombre (13,38), se halla tan presente en el evangelio de Mateo como la de un cristianismo que se conforme con confesiones de fe que sólo sean de labios afuera (7,21s.).

La Iglesia está llamada en primer lugar a prestar oídos atentos a la palabra de Jesús y a traducir esa palabra en su vida. Como ya ocurría en el evangelio de Marcos, también en el de Mateo los discípulos constituyen un espejo para la comunidad, que debe reconocerse en ellos. Todas las composiciones discursivas, cuya importancia para el Evangelio hay que volver a señalar, se dirigen a los discípulos —a quienes a veces se les contempla junto con la muche-

41. En época reciente retoma esta interpetación A. J. B. Higgins, «The Sign of the Son of Man»: *NTS* 9 (1962-1963), pp. 380-382.

42. Así interpeta J. Lambrecht, «The Parousia Discourse», en M. Didier (ed.), *L'évangile selon Matthieu*, BETһL 29, Gembloux, 1972, pp. 309-342; sobre esto, p. 324; Geist, *Menschensohn*, p. 223.

dumbre—. La radicalidad del Sermón de la Montaña, tal y como se expresa sobre todo en las antítesis (5,21-48), con sus exigencias absolutas de veracidad, renuncia a la violencia, amor a los enemigos, y de una ética que implica al hombre entero, incluidos sus pensamientos, se halla implícita también en la instrucción misionera de Jesús a los discípulos de que deben enseñar a guardar todo lo que él les ha ordenado (28,20). Lógicamente, también se incluye el contenido de los otros discursos, incluido el de la lamentación contra los escribas y fariseos, que se refiere ciertamente a estos últimos, pero se dirige a la gente y a los discípulos. Esta perspectiva, que debe tenerse en cuenta, significa que aquí no se elabora una especie de ostracismo, sino que la Iglesia debe sentirse interpelada ante la posibilidad de una gran apostasía, que también puede afectarle a ella[43].

No es casualidad que, de entre todos los autores de evangelios, sólo Mateo haya revestido la instrucción moral central de Jesús en el ropaje de la antítesis; es decir, que haya adoptado una postura ante la Torá de Moisés. Esta visión nueva de la Ley y esta nueva práctica de la misma deben distinguir al nuevo pueblo de Dios del antiguo (cf. 5,20). Ciertamente resulta difícil hablar de esto tras dos mil años de historia. Pero el hecho sigue estando ahí. El nuevo pueblo de Dios recibe desde la montaña una nueva instrucción, cuya síntesis y cuyo criterio lo constituye el mandamiento del amor a Dios y al prójimo (22,34-40).

Mateo introduce el término «justicia» (δικαιοσύνη) en la tradición sinóptica. También este hecho se sitúa en el contexto que estamos considerando, pues justicia tiene que ver con el estatuto del ser cristiano. El concepto lleva también el sello bíblico-judío. En el Antiguo Testamento puede referirse a la alianza de Dios con el pueblo, de modo que ser justo puede significar algo así como comportarse de acuerdo con la Alianza[44]. El sustantivo δικαιοσύνη es, a partir de Pablo, un término importante en la teología neotestamentaria; se comprende así que —sobre todo en la antigua exégesis protestante— se haya intentado una y otra vez interpretar su uso en Mateo en el mismo sentido que tiene en Pablo. El término, que se usa un total de siete veces, aparece por primera vez en el diálogo entre el Bautista y Jesús, cuando Jesús, ante la negativa de Juan a bautizarle, le contesta: «Déjame ahora, pues conviene que así cumplamos toda justicia» (3,15). Se ha querido interpretar el bautismo de Jesús como

43. Cf. H. Frankemölle, «"Pharisäismus" im Judentum und Kirche», en H. Goldstein (ed.), *Gottesverächter und Gottesfeinde?*, Düsseldorf, 1979, pp. 123-189; sobre este punto, pp. 157s.
44. Cf. G. Schrenk, *ThWNT* II, pp. 197s.

un acto de expiación y, en este sentido, como una prolepsis de su muerte expiatoria; en esta misma línea se ha relacionado con su propia justicia y con la justicia del pueblo, en el sentido de que Jesús iba a hacer posible un perdón general[45]. La justicia sería así una justicia otorgada por él. En el polo opuesto está la interpretación minimalista, para la cual justicia no significa otra cosa que obligación, prescripción, costumbre[46]. Ninguna de estas interpretaciones hace justicia a la intención de Mateo. El término, que en el evangelio se usa siempre en el mismo sentido, contempla el comportamiento exigido por Dios, tal y como lo anuncia Jesús. Como muestra de modo ejemplar la escena del bautismo, el mismo Jesús se somete a esta voluntad, convirtiéndose así en ejemplo, y su ejemplo en una motivación. Los que tienen hambre y sed de justicia hacen de esa voluntad la norma de conducta de su existencia (5,6); los perseguidos por causa de la justicia sufren en definitiva por su adhesión a la palabra de Jesús (5,10). El carácter imperativo de la «justicia» se manifiesta con toda su fuerza en el «proverbio de entrada» de 5,20, que exige de los discípulos una justicia que supere con mucho la de los escribas y fariseos (5,20). El versículo 5,33, cuya configuración textual no es segura —probablemente haya que leer «Buscad primero su (= del Padre celestial) Reinado y su justicia»[47]—, subraya también la voluntad de Dios, que ahora se da a conocer cara a la *basileia* prometida[48]. Así, pues, es importante tener presente la forma propia de la «justicia» mateana.

En la misma línea judía se orienta el concepto de perfección. Con la llamada a ser perfectos «como vuestro Padre celestial es perfecto» (5,48) concluye Mateo la serie de antítesis. En el judaísmo la perfección se medía por la obediencia a la Ley, como nos muestran ahora de forma impresionante los manuscritos de Qumrán. En Qumrán se buscaba la obediencia perfecta a la Ley, y en esa búsqueda se invocaba una interpretación propia de la Ley. Se habían propuesto portarse «como hombres perfectos delante de él, de acuerdo con todo lo que se había revelado para los tiempos determinados para ellos» (1 QS 1,8s.). La exigencia de perfección planteada en el evangelio tiene que ver también con la interpretación de la ley hecha por Jesús (antítesis). Pero esa perfección une a la perfección de Dios. Y ésta no es otra cosa que su dedicación inquebrantable, sin reservas, a

45. Cf. O. Cullmann, *Die Tauflehre des NT*, AThANT 12, Zürich, [7]1948, p. 14; Schniewind, *Mt*, p. 27.

46. D. Eissfeldt, «πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην in Matthäus 3,15»: *ZNW* 61 (1970), pp. 209-213.

47. Sobre el texto, cf. Gnilka, *Mt* I, p. 250.

48. Sobre toda esta problemática, cf. Giesen, *Handeln*.

todos los hombres con amor ilimitado. Según esto, la imitación de Dios a la que se invita no consiste en un esfuerzo perfeccionista de actuar obedeciendo la Ley del modo más perfecto posible, sino en dedicarse a cada uno de los hombres con actitud de entrega y sin reservas. La situación concreta de los discípulos determinará más precisamente lo que esto significa para cada uno de ellos. Para el joven rico hubiera tenido que significar la renuncia a sus bienes como condición del seguimiento —una condición que era válida para él en concreto—: «Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dalo a los pobres» (19,21). Con ello no se establece un estado de cristianos perfectos, sino que se indica que a cada cual se le señala su camino singular hacia Dios y, junto con él, también su camino hacia la perfección y a la entrega sin reservas.

La configuración singular de la justicia mateana y su cercanía al pensamiento judío, que permite percibir la distancia frente a la justicia paulina, plantea el problema de la doctrina de la gracia, de la relación del don de Dios con la actuación humana. No hay duda de que en este evangelio se subraya que hay que hacer la voluntad de Dios, el Padre del cielo (6,10; 7,21; 12,50; 21,31). También se dice que es su voluntad que no se pierda ninguno de estos más pequeños (18,14). El modelo de cumplimiento de la voluntad divina es Jesús en Getsemaní (26,42). Entre los autores del Nuevo Testamento, Mateo es el que habla con mayor frecuencia del pago divino (5,12. 46; 6,1s.5.16 y *passim*), y además de un tesoro en el cielo, que cada cual puede aumentar o disminuir con su actuación (6,19-21; 19,21). La parábola de los trabajadores en la viña (20,1ss.) habla del salario de la gracia. Pero hay que admitir que no es éste un texto que se acentúe especialmente. Con la ayuda del *logion* sobre los primeros y los últimos, Mateo lo ha transformado en el sentido del cambio de los valores en el juicio final (19,30; 20,16). La motivación ética central la constituye el Reinado de los cielos. Con lo cual se indica que su proclamación desea impulsar un comportamiento moral adecuado. Pero en último término es exclusivamente un don de Dios. Esto se expresa de un modo especial en el Padre nuestro (6,9s.). A diferencia de lo que pensaban los zelotas, por ejemplo, el hombre no puede hacer nada para provocar la llegada de la *basileia*. Lo único que puede hacer es dejar que Dios se la conceda. G. Strecker[49] ha traducido esto, de forma no inadecuada, diciendo que el don de la *basileia* consiste en la exigencia. Posiblemente convenga llamar la atención sobre las escenas que introducen los discursos, en las que

49. *Weg*, p. 171.

se describe una actitud del hombre frente a la *basileia* y que, sin embargo, presentan el hecho de la necesidad de la gracia. En 18,1-3 Jesús coloca a un niño en medio de los discípulos y se los pone como ejemplo: «Si no cambiáis y os hacéis como niños, no entraréis en el Reino de los cielos». A los discípulos que discutían entre sí sobre la propia grandeza y los propios méritos se les invita a adoptar una actitud que corresponde a la pobreza de espíritu (5,3). Esta bienaventuranza, que abre el Sermón de la Montaña, alaba una actitud en la que la persona se sabe pobre ante Dios, vuelto hacia él y esperándolo todo de él. Se trata de la actitud del niño frente a su padre.

El ser cristiano se realiza en la convivencia de los cristianos en comunidades. La Iglesia local (ἐκκλησία) apareció ya en el horizonte en 18,17. Lo mismo puede decirse del mandato misionero universal del final del evangelio. El mandato de ir por el mundo y hacer discípulos de todos los pueblos (μαθητεύσατε) se explicita en el bautismo y la enseñanza (28,19s.). En este texto llama la atención sobre todo la elección de la expresión poco frecuente «haced discípulos». Se esperaría más bien una formulación como la siguiente: proclamad el Evangelio. Esta perspectiva se halla incluida sin duda en el μαθητεύσατε. Pero el mandato va más lejos e incluye la fundación de comunidades; éstas se constituyen precisamente por el hecho de que hay personas a las que se acoge en la Iglesia mediante la fe y el bautismo y a las que se les sigue fortaleciendo mediante la instrucción continuada acerca de su condición de discípulos. ¿Podemos pensar además que en estas comunidades se llama «discípulos» a los cristianos (cf. Hch 6,1s.7; 9,1s. y *passim*)?

Si se quiere ofrecer un principio estructurante de las comunidades mateanas hay que mencionar la idea de la fraternidad. La comunidad se entiende a sí misma como fraternidad, como familia. En Mateo la palabra «hermano» se encuentra con mayor frecuencia en contextos donde se hacen indicaciones que son importantes para la vida de la comunidad, en el Sermón de la Montaña (5,22-24.47; 7,3-5), en el Discurso Comunitario (18,15.21.35). Quien cumple la voluntad de su Padre celestial, ése es para Jesús su hermano, y su hermana y su madre (12,50). En este contexto se puede considerar incluso la llamada de dos pares de hermanos al seguimiento. Mateo subraya que eran hermanos (4,18.21; 10,2). Se debe recordar sobre todo aquel texto que puede servir como una especie de constitución de la comunidad: «Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar "rabí", porque uno solo es vuestro maestro, y vosotros sois todos hermanos. Ni llaméis a nadie "padre" vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el del cielo. Ni tampoco os dejéis llamar "directores", porque uno solo es vuestro director, el Cristo» (23,8-10).

La autoridad no se demuestra con lastimeras y anchas filacterias y grandes borlas en el manto, o reivindicando los primeros puestos o signos externos de veneración (23,5-7), sino con la disponibilidad para servir, según el ejemplo del Hijo del hombre (20,26s.). La gran tentación consiste en imitar el poder y el deseo de dominio mundanos, que sólo pueden tener consecuencias desoladoras para la comunidad (20,25). Es evidente que Mateo se siente en la necesidad de intervenir contra el orgullo y el mal uso del ministerio. Resulta también interesante en este sentido la remodelación y reorientación de muchas parábolas de siervos, que se dirigían originariamente contra los jerarcas judíos, pero que Mateo introduce contra aquellos que han asumido funciones especiales en la Iglesia. «¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente, a quien el Señor puso al frente de su servidumbre, para darles la comida a su tiempo?» (24,45). Esta parábola del administrador así como las otras que se hallan insertas en el discurso escatológico dan a entender que la problemática del retraso de la parusía contribuyó a que se fuera apagando el celo en muchos y a que se fuera difundiendo un sentimiento de indiferencia (cf. 24,45-25,30).

Estas experiencias contribuyeron a que se previeran reglas para determinados problemas comunitarios. Se perciben los primeros principios del derecho eclesial. Uno de estos problemas lo constituía el del hermano pecador. Para corregirlo se prevé un proceso en tres grados, que va desde la corrección fraterna, pasando por la convocación de testigos, y llega hasta el enjuiciamiento delante de la comunidad, con la posibilidad de la expulsión (18,15-17)[50]. Es verdad que no se menciona el tipo de falta; pero debería quedar claro que se trata de una falta grave. Mateo asume este procedimiento, que probablemente ya se practicaba en la comunidad, pero lo corrige teniendo en cuenta la disponibilidad para reconciliarse (cf. 18,21s.12-14). La distancia frente a la palabra de Jesús se constata comparando la fórmula conclusiva «sea para ti como el gentil y el publicano» (18,17) con el trato del Maestro con los publicanos y pecadores. La tensión que aquí se manifiesta es la que existe entre el ideal y la realidad. Pero el Evangelista es consciente del peligro de convertir en una regla jurídica la doctrina de Jesús.

También se convierte en regla jurídica la instrucción de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio. Esto se lleva a cabo introduciendo la cláusula del adulterio —de interpretación tan discutida (5,32; 19,9)—. Se puede suponer que Mateo se adhiere a la opinión

50. La comunidad de Qumrán conoce el mismo procedimiento: 1 QS 6,1; Dam 9,2-4.

del rabí Šammai (siglo I d.C.), quien contemplaba la posibilidad del divorcio en el caso de adulterio de la mujer. Pero la diferencia notable consiste en que Šammai parte de la disolubilidad de todo matrimonio, mientras que el punto de partida de Mateo es la doctrina de Jesús.

Bibliografía

K. Stendahl, *The School of St. Matthew,* ASNU 20, Upsala, 1954; H. J. Held, «Matthäus als Interpret der Wundergeschichten», en G. Bornkamm, G. Barth y H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, WMANT 1, Neukirchen, ²1961, pp. 155-287; K. Koch, «Der Spruch "Sein Blut bleibe auf seinem Haupt" und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut»: *VT* 12 (1962), pp. 396-416; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, FRLANT 82, Göttingen, 1962; W. Trilling, *Das wahre Israel,* StANT 10, München, ³1964 (trad. esp. de la 3.ª ed. alemana: *El verdadero Israel*, Madrid, 1974); R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, BEvTh 33, München, 1963; R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, NT.S 18, Leiden, 1967; A. Kretzer, *Die Herrschaft der Himmel und die Sohne des Reiches,* SBM 10, Stuttgart-Würzburg, 1971; P. F. Ellis, *Matthew. His Mind and His Message*, Cambridge, 1974; J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia, 1975; O. L. Cope, *Matthew. A Scribe Trained for the Kingdom of Heaven,* CBQ.MS 5, Washington, 1976; G. Künzel, *Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums,* CThM a/10, Stuttgart, 1978; D. Marguerat, *Le Jugement dans l'Evangile de Matthieu*, Genève, 1981; H. Giesen, *Christliches Handeln*, EHS.T 18, Frankfurt a.M., 1982; Frankemölle, *Jahwe-Bund und Kirche Christi,* NTA 10, Münster, ²1984; G. Geist, *Menschensohn und Gemeinde*, FzB 57, Würzburg, 1986; L. Schenke (ed.), *Studien zum Matthäusevangelium*, Festschrift W. Pesch, SBS, Stuttgart, 1988; H. Gollinger, «Heil für die Heiden - Unheil für die Juden?», en *Israel und die Kirche,* Festschrift E. L. Ehrlich, Freiburg, 1991, pp. 201-211; J. Roloff, «Das Kirchenverständnis des Mt im Spiegel seiner Gleichnisse»: *NTS* 38 (1992), pp. 337-356.

V. LA CONCEPCIÓN TEOLÓGICA DE LOS ESCRITOS LUCANOS

1. *Relaciones teológicas con las fuentes*

Lucas ocupa un papel singular entre los sinópticos. Como autor de un evangelio sinóptico debe tratarse, lógicamente, en este contexto. Como autor de los Hechos de los Apóstoles, obra con la que creó un nuevo género dentro del Nuevo Testamento, supera con mucho este contexto. Con todo, se puede suponer que el evangelio y los Hechos de los Apóstoles se ordenan uno al otro, se complementan recí-

procamente y, debido a sus relaciones, ofrecen una concepción teológica común. Podemos partir de que Lucas decidió desde un principio componer una obra en dos partes; así, pues, no añadió los Hechos tras haber compuesto el evangelio. Los elementos comunes que relacionan los dos volúmenes de la obra se nos irán manifestando a lo largo de la exposición. Por ello podemos suponer además que el prólogo que Lucas pone al comienzo de la obra (Lc 1,1-4) se refiere a toda ella y que «las cosas que se han verificado entre nosotros» y que él quiso escribir «desde el principio» y «por su orden» incluyen también los relatos de los Hechos de los Apóstoles[1].

No es preciso tratar aquí con detalle el problema de las fuentes, que en el caso de los Hechos de los Apóstoles no ha obtenido hasta el presente una respuesta satisfactoria y que probablemente nunca podrá ser aclarado del todo[2]. En el caso del evangelio, además de las tradiciones propias relativamente extensas, conocemos las fuentes en el marco de la teoría de las dos fuentes, es decir, Marcos y la fuente de los dichos. Conviene recordarlo en este contexto, porque es muy probable que en su concepción del camino Lucas se haya inspirado en la fuente de Marcos. Una característica de Marcos la constituía ya el hecho de que la actividad de Jesús se presentaba como un camino único desde Galilea a Jerusalén. Lucas reelabora esta concepción del camino. Después de haber actuado en Galilea (Nazaret, Cafarnaún, Naim), en la zona del mar de Genesaret (Gerasa), Jesús decide ir a Jerusalén: «Sucedió que, como se iban cumpliendo los días de su asunción, él se afirmó en su voluntad de ir a Jerusalén» (9,51). Esta decisión, tomada muy pronto si se compara con Marcos (donde aparece en 10,33), sitúa todo lo que sigue (19,28)[3] en la perspectiva del camino hacia Jerusalén. De hecho, se recuerda repetidamente que Jerusalén es la meta de la peregrinación (13,22; 17,11; 19,11); este recuerdo se halla incluso en palabras de Jesús, como por ejemplo: «Porque conviene que hoy y mañana y pasado siga adelante, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (13,33), o en la lamentación sobre la ciudad, que también aparece mucho antes que en el texto paralelo de Mt 23,37 (cf. Lc 13,34; y además 18,31). Se habla de un relato lucano de viaje, que contiene múltiples intenciones teológicas.

Pero lo que es importante es que la idea del camino sigue presente en los Hechos de los Apóstoles. Lucas construye su segunda

1. Cf. Bovon, *Lk* I, p. 32; G. Klein, «Lukas 1,1-4 als theologisches Program», en *Zeit und Geschichte*, Festschrift R. Bultmann, Tübingen, 1964, pp. 193-216; sobre este punto, p. 216. De otro modo lo interpreta Schürmann, *Lk* I, p. 4.
2. Cf. Weiser, *Apostelgeschichte*, pp. 36-38.
3. Sobre esta delimitación, cf. Conzelmann, *Mitte*, pp. 53-57.

obra —desde un punto de vista externo— sobre la base de un esquema geográfico. El mandato misionero de Hch 1,8: «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría y hasta los confines de la tierra» tiene importancia programática. Ese mandato no describe únicamente un camino que parte desde Jerusalén, sino que además determina, a su modo, la división de los Hechos de los Apóstoles. El camino del evangelio lleva desde Jerusalén a Roma[4]. Puesto que con ello no se habría alcanzado aún los confines de la tierra, el final de la doble obra lucana permanece abierto también desde una perspectiva geográfica. Aunque con Roma se alcance una meta decisiva, el camino del Evangelio puede y debe continuar. Pero lo importante es que, en el marco de este esquema geográfico, Jerusalén se convierte en su centro. El camino de Jesús conduce hasta Jerusalén y el camino de la predicación en los Hechos de los Apóstoles sigue desde Jerusalén; por ello, la ciudad representa un punto de viraje.

Para la concepción teológica de los Hechos de los Apóstoles tienen una importancia especial, junto con los sumarios, los discursos, sobre todo los discursos misioneros, pronunciados por Pedro o por Pablo[5]. Los investigadores están bastante de acuerdo actualmente en que esos discursos han sido compuestos por Lucas; es decir, no son verdaderos discursos de Pedro y Pablo, sino que fueron introducidos por Lucas como un instrumento privilegiado de la afirmación narrativa. Una simple comparación superficial puede mostrar que tales discursos se tienen en cuenta, se condicionan, se complementan unos a otros, evitan repeticiones. Así ocurre, por ejemplo, que el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (13,16ss.) continúa el discurso de Esteban (7,2-48). Pero, yendo más lejos, cabe preguntarse si en los discursos misioneros no se han asumido fórmulas o estructuras kerigmáticas más antiguas. Ciertamente, esto no se puede afirmar en relación con los resúmenes de la actividad de Jesús; el carácter típicamente lucano de los mismos se revela en la sucesión de hechos que van desde la aparición de Juan Bautista, pasando por la actividad pública de Jesús —aquí se debe notar que el acento se pone en la ayuda prestada y el bien realizado—, hasta la Pasión, con la referencia al motivo de la inocencia (Hch 3,13-15; 10,37-43; 13, 27-31). Conviene observar que, en su composición, Lucas distingue muy bien entre los discursos que se pronuncian ante un público judío y los que se pronuncian ante un público gentil.

4. En la primera parte de los Hechos de los Apóstoles, centrada en Jerusalén, Judea y Samaría, Pedro aparece en primer plano, mientras que en la segunda parte el primer plano lo ocupa Pablo; la obra adquiere en cierto modo el carácter de las *Vitae parallelae*, cuyo representante más conocido es Plutarco.

5. Cf. Schneider, *Apostelgeschichte* I, p. 134.

Como ejemplo de estos últimos se debe considerar el discurso de Pablo en el Areópago en Atenas (Hch 17,22-31). En su construcción se reconocen los siguientes elementos: la conversión de los ídolos al Dios único (17,22-29), el juicio futuro, para cuya realización destinó Dios a Jesús, a quien resucitó de entre los muertos (17,30s.). Se trata de los mismos elementos que Pablo asume y reúne en 1 Tes 1,9b.10[6]; por ello se puede hablar aquí de elementos típicos (*pattern*) de la predicación misionera del cristianismo naciente[7]. Más difícil es descubrir algo semejante en los discursos misioneros pronunciados ante un público judío. Pero un elemento coincidente consiste en que en todos los discursos se halla la confesión de fe en la muerte y resurrección de Jesucristo. En este sentido, la afirmación sobre la muerte de Jesús se une por regla general a un reproche dirigido a los judíos, que en los discursos pronunciados en Jerusalén puede tomar incluso la forma del discurso directo: «a éste [...] vosotros le matasteis clavándole en la cruz por mano de los impíos; a éste, pues, Dios le resucitó» (2,23s.); «matasteis al Jefe que lleva a la vida. Pero Dios le resucitó de entre los muertos» (3,15); «vosotros (le) crucificasteis y Dios (le) resucitó de entre los muertos» (4,10; cf. 5,30; 10,39; 13,28-30).

Prescindiendo de este reproche agresivo; que sin duda hay que atribuir a Lucas y que se concibe como una motivación para la penitencia, quedan la muerte y resurrección de Jesús de entre los muertos, que ya encontrábamos en síntesis apretada en frases confesionales pre-paulinas (cf. Rom 14,9; 8,34 y *passim*). Un elemento de unión sería también el predicado «Cristo», que aparece en algunas de estas afirmaciones (Hch 2,36; 4,10; 17,3; 26,23). Es difícil decidir si Lucas siente aún el influjo de dichas fórmulas antiguas. Con todo, también aquí es muy probable que se haya desarrollado un módulo (*pattern*) cristiano de predicación misionera, que se podía manejar con cierta libertad. En cualquier caso, resulta evidente que los datos más antiguos de la predicación cristiana —la muerte y la resurrección de Jesús— tienen para Lucas una importancia central y que, de este modo, se encuentra en línea con la tradición antigua[8].

En este sentido, Lucas considera importante que la muerte y la resurrección de Jesús responden a la voluntad de Dios manifestada

6. Cf. *supra* pp. 21s.
7. El motivo de la conversión de los ídolos a Dios aparece también en Hch 14,15-17 (discurso de Pablo en Listra). Sobre el discurso del Areópago, cf. H. Conzelmann, «Die Rede des Paulus auf dem Areopag»: *Gymnasium Helveticum* 12 (1958), pp. 18-32; J. Dupont, «Le discours à l'Areopage lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme»: *Bib* 60 (1979), pp. 530-546; J. Calloud, «Paul devant l'Areopage d'Athènes»: *RSR* 69 (1981), pp. 209-248.
8. Cf. Wilckens, *Missionsreden*, pp. 137-150.

en la Escritura. Para referirse a esta relación con la Escritura puede aludir a textos bíblicos explícitos (2,25: Sal 15,8-11; 13,27 y 32s.: Sal 2,7) o a los profetas en general (10,43; 26,22; Lc 24,25-27) o decir simplemente que tenía que ocurrir así (Hch 17,3; cf. Lc 24,26). En este contexto, la idea del cumplimiento es tan central que se asume desde el prólogo. Sin duda, «las cosas acaecidas entre nosotros» son muchas (Lc 1,1), pero la cruz y la resurrección de Jesús ocupan un lugar central[9].

2. *Historia de la salvación y concepción del tiempo*

El camino, que determina la doble obra lucana, tiene que ver con Israel. El camino que Jesús emprende hacia Jerusalén está relacionado con su esfuerzo en favor de ese pueblo. Lucas no recoge el viaje de Jesús al territorio pagano de Tiro y Sidón (Mc 7,24) y a Cesarea de Filipo (Mc 8,27); de acuerdo con ello, durante toda su actividad Jesús permanece dentro de las fronteras del país de los judíos; de este modo dice en forma narrativa lo mismo que Mt 15,24 al limitar el envío de Jesús a las ovejas perdidas de la casa de Israel. El camino que parte de Jerusalén en los Hechos de los Apóstoles describe el alejamiento de Israel y la apertura a los pueblos gentiles.

Lucas divide el tiempo en períodos. Según Conzelmann, el evangelista presenta el tiempo de Jesús como «centro del tiempo»[10]; este tiempo, al que se subordina el tiempo de la Iglesia y al que se ordena el tiempo del antiguo pueblo de Dios, es además un tiempo ideal, irrepetible, un tiempo que se debe recordar con actitud edificante. Se ha criticado este modo de ver las cosas, invocando sobre todo la idea de cumplimiento que une el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia. Así, por ejemplo, F. Bovon[11] sólo reconoce dos períodos, el tiempo de la promesa y el tiempo del cumplimiento, aunque este último se subdivide en tiempo de Jesús y tiempo de los testigos. Se demuestra que toda la obra lucana está orientada al pasado; que el tiempo de Jesús se concibe como pasado y que además se considera que, con la llegada de Pablo a Roma, ha llegado a su fin el tiempo de la Iglesia contemplado en los Hechos de los Apóstoles. No es casualidad que Lucas use en el prólogo el término διήγησις, que se refiere a un relato, y que manifieste interés por narrar algo pasado[12].

9. Wilckens, *Missionsreden*, pp. 73-81, niega que Lucas conociera 1 Cor 15,3-5. Sin embargo, cuenta con que 1 Cor 15,4 o una fórmula parecida habría influido en Hch 10,40 («al tercer día»).

10. Éste es precisamente el título de su libro.

11. *Lk* I, p. 26; Cf. Schneider, *Apg* I, pp. 136s.

12. Cf., por ejemplo, Diodoro Sículo, 11,20,1: «El relato de lo que ha ocurrido» (ἡ διήγησις ἐπὶ τὰς πράξεις).

Aunque sin duda es correcto afirmar que el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia tienen en común la idea del cumplimiento, es preciso, sin embargo, distinguir entre ambos períodos. La separación se indica en los diálogos de despedida: «pero ahora...» (Lc 22, 36). Jesús habla a sus discípulos antes de su Pasión y contempla la época en que los dejará solos. Si antes se les había enviado sin bolsa, ni alforja, ni sandalias y se les había asegurado que no carecerían de nada, ahora deben llevar consigo todas esas cosas; y añade: «Quien no tenga, que venda el manto y se compre una espada». La espada, que no debe entenderse en sentido literal, simboliza la defensa que se ha hecho necesaria por haber quedado solos. Se discute si el tiempo de Jesús se concibe como un tiempo en el que Satanás está inactivo[13]. Para ello se invoca la indicación del final de la historia de las tentaciones: «El diablo se alejó de él hasta un tiempo oportuno» (4,13), pensando que se corresponde con la frase situada al principio de la historia de la Pasión: «Entonces Satanás entró en Judas» (22,3). Sin embargo, la tesis parece ir demasiado lejos. Las dos frases se refieren en último término a Jesús. La segunda caracteriza la Pasión como su gran tentación. En el tiempo de la Iglesia, el lugar de Cristo lo ocupa el Espíritu Santo prometido, que asiste a los discípulos y conduce a la Iglesia. El breve espacio de tiempo en que se quedan solos, sin Jesús y esperando el Espíritu, contempla a los discípulos reunidos en oración (Hch 1,13s.).

Toda la actividad de Jesús, dirigida al pueblo de Israel, se sitúa en una tensión manifiesta. La actividad de Jesús es para Jerusalén y, por tanto, para Israel, el tiempo de la visita (de gracia), el día que hay que conocer (Lc 19,42-44). Se exige una decisión definitiva. Si se rechaza la oferta de la salvación mesiánica, hay que contar con el juicio. Para llevar la salvación a todos, apoyan a Jesús no sólo los doce apóstoles (9,1ss.), sino además otros 70 o 72 discípulos[14], que son enviados por él. Esta impresión la refuerza la observación de que los envió a todas las ciudades y lugares adonde quería ir él mismo (10,1). Y él mismo la lleva de ciudad en ciudad y de pueblo en pueblo (8,1; 13,22). El tiempo establecido, el juicio que se aproxima amenazante incluye las llamadas a la conversión hechas al recordar dos catástrofes sangrientas ocurridas en el marco del templo y en la piscina de Siloé (13,3.5: «Si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo»), así como la parábola de la higuera infecunda

13. Es la tesis de Conzelmann, *Mitte*, p. 22. Una opinión contraria la representa, p. ej., Brown, *Apostasy*, pp. 6-12.

14. La tradición textual no permite una decisión segura sobre el número. La tradición manuscrita oscila y los testigos del texto equilibran la balanza.

(13,6-9), a la que se le concede un año más. El tiempo de gracia toca a su fin. La intención de Lucas se manifiesta con mayor claridad todavía si se supone que con la citada parábola ha sustituido la perícopa que encontró en Mc 11,12-14 sobre la maldición de la higuera infecunda, que culmina con un juicio[15]. Incluso en el camino hacia la cruz, Jesús llama a la conversión a las hijas de Jerusalén que se lamentan por él (23,27-31). El «hoy» mesiánico se dirigía al pueblo de Israel. Lo demuestra la proclamación navideña del nacimiento del Salvador (2,11); pero también lo proclama el mismo Jesús en su primera manifestación, acontecida en la sinagoga patria de Nazaret (4,21).

En los Hechos de los Apóstoles, es decir, después de la cruz y de la resurrección, se da una situación histórico-salvífica nueva. Israel no es ya el único pueblo de Dios. El mandato misionero de Hch 1,8 formula el nuevo orden. Lo único que Israel sigue teniendo es el privilegio de ser el primer pueblo que escucha el Evangelio. Pedro y Pablo lo confirman en sus discursos misioneros: «Para vosotros en primer lugar ha resucitado Dios a su siervo y le ha enviado para bendeciros» (3,26); «Era necesario anunciaros a vosotros en primer lugar la palabra de Dios» (13,46). Tiene que surgir un nuevo pueblo de Dios. En el discurso de Santiago en la asamblea de Jerusalén se denomina con gran sentido ἐξ ἐθνῶν λαός (cf. 15,14), el pueblo (de Dios) de entre los pueblos[16]. Así, pues, el honroso término λαός, que en el Antiguo Testamento griego designa ya al pueblo de Dios (Israel), lo determinarán ahora todos los pueblos. Este mismo pueblo de Dios que se constituye ahora es el que contempla también la predicación de Pedro, al citar Dt 18,18s.; Lev 23,29b en 3,22s.: «El Señor Dios os suscitará un profeta como yo de entre vuestros hermanos. Escuchadle [...] Todo el que no escuche a este profeta, sea exterminado del pueblo»[17]. El mismo relato de Pentecostés, con la referencia a la multiplicidad de lenguas, había presentado la reunión de las muchas lenguas y pueblos en el nuevo pueblo de Dios, hecha posible por el Espíritu (2,1-13).

Israel deja de ser ciertamente el único pueblo de Dios, pero mantiene el privilegio de ser el primer pueblo que escucha el mensaje después de Pascua; ello se debe a dos hechos. Por una parte, está el

15. Resulta difícil decidir desde la perspectiva de la historia de la tradición qué relación existe entre la acción simbólica y la parábola. Probablemente se trata de dos tradiciones independientes. Cf. Gnilka, *Verstockung*, pp. 136s.

16. J. Dupont, en *NTS* 3 (1956-1957), pp. 47-50, pretendió que la expresión tenía su origen en el AT (referencias a Dt 14,2; cf. 7,6; Éx 19,5; 23,22). Otra interpretación ofrece N. A. Dahl, en *NTS* 4 (1957-1958), pp. 319-327, que piensa en modelos rabínicos.

17. El suscitar un profeta se refiere a la primera venida de Jesús, no a su resurrección. Hch 3,22 enlaza idealmente con el v. 19. Cf. Haenchen, *Apg*, pp. 168s.

motivo de la inconsciencia (3,17); por otra, la súplica de perdón del Crucificado, que había asumido ya el motivo de la inconsciencia (Lc 23,34). En esta súplica se puede ver también una expresión de la fidelidad de Dios a su pueblo.

Ahora bien, Lucas ha señalado y dado a conocer de formas llamativamente diversas, y sin embargo expresadas consecuentemente en cada caso, la separación de Israel del Evangelio, que se había ido convirtiendo mientras en un hecho histórico doloroso. Nos encontramos en primer término con una obstinación y un rechazo creciente. Lucas distingue en el evangelio entre la muchedumbre y sus jefes. Comienza con el bautismo de Juan, que las masas reciben gustosamente, mientras que los fariseos y escribas no se dejan bautizar (cf. Lc 3,10-14.7; 7,29s.), y llega hasta la crucifixión de Jesús, que ofrece a los jefes la ocasión de burlarse de él, mientras que el pueblo se siente impresionado por el hecho y se golpea el pecho (23,35 y 48). Con ello se expresa no sólo la reacción negativa de los jefes, sino además su influjo nefasto sobre el pueblo. A éste corresponde en los Hechos de los Apóstoles la relación cambiante de la comunidad con los judíos. Al principio se nos dice que la comunidad gozaba de la simpatía de todo el pueblo (2,47) y que éste la protege incluso de caer en manos de los agentes judíos (4,21; 5,26). Con el discurso de Esteban se introduce un cambio. En la actuación contra Esteban se habla de amotinamiento (6,12). Más tarde, la muerte de Santiago por parte de Herodes Agripa agrada a los judíos (12,3). Y, tras ser liberado de la prisión, Pedro dice en su plegaria que el ángel del Señor lo había liberado «de las manos de Herodes y de todo lo que esperaba el pueblo de los judíos» (12,11). El discurso de Esteban, que constituye sin duda una cesura en este sentido, concluye además la actividad de los apóstoles en Jerusalén. El mismo discurso evoca de algún modo esta temática en un esbozo de la historia de Israel, que se presenta como historia de la obstinación: los judíos rechazaron a Moisés (7,15-29.35), practicaron siempre cultos idolátricos (7,41-43), construyeron el Templo (7,44-50)[18].

En la actividad misionera de Pablo se mantiene el privilegio de los judíos. Cuando llega a una ciudad nueva, Pablo busca normalmente el sábado la sinagoga para predicar el Evangelio ante todo a los judíos y a los «temerosos de Dios» reunidos allí. Lucas distribuye cuidadosamente esta parte del libro y hace avanzar incluso espacialmente de Oriente a Occidente tres escenas dramáticas de rechazo de los judíos: en Antioquía de Pisidia, en Corinto y en Roma; todas

18. Esta última indicación refleja una fuerte oposición al Templo.

ellas tienen los siguientes elementos: 1.ª) Los judíos se oponen entre sí y ultrajan la palabra de Dios; 2.ª) Pablo pronuncia una frase conminatoria —acompañado en Antioquía y en Corinto de un gesto conminatorio—; 3.ª) Anuncia que a partir de ahora se dirigirá a los gentiles (13,45-52; 18,6; 28,24-28). En Roma, al final del libro, Pablo cita la palabra de rechazo del profeta Isaías (Is 6,9s.), que el Espíritu Santo había dirigido a los padres y que Lucas considera realizada al final de las repetidas experiencias negativas[19].

El privilegio de los judíos se mantiene, pues, hasta el final y en cierto modo lo invalidan ellos mismos; de igual modo, Lucas ha querido indicar las intenciones universales del mensaje de Jesús y lo ha hecho de modo claro en el mismo evangelio, en el que relata la actividad de Jesús, que de hecho se dirigió exclusivamente a Israel. Basta con aludir aquí a la aparición de Jesús en la sinagoga de Nazaret (4,16-30), con la cual inaugura su actividad el Jesús lucano y a la que Lucas ha atribuido importancia programática[20]. Por ser el lugar «donde se había criado» (4,16), su patria de origen constituye algo así como la esencia de Israel. Jesús inicia su predicación en el corazón de su patria de origen. El rechazo extrañamente hosco no se basa sólo psicológicamente en que sus paisanos creen conocerlo, sino además y en mayor medida en la alusión provocativa a ejemplos veterotestamentarios en los que Dios aparece actuando en favor de gente pagana —la viuda de Sarepta y Naamán el sirio—, a quienes prefirió frente a los judíos (4,25-27). Estas alusiones se introducen de forma inesperada, pero pretenden mostrar que la futura predicación del Evangelio a los pueblos gentiles está relacionada con el rechazo de Israel. Hay que observar además que el rechazo provocado por las alusiones escriturísticas de Jesús hace tomar conciencia también de la elección libre de Dios. La perícopa de Nazaret constituye un anuncio escenificado de lo que más tarde sucederá con la misión cristiana y con el mismo Pablo. Dios había decidido elegir a los gentiles, aunque ello no supusiera de ningún modo relegar a Israel. Los propósitos igualmente descreídos de la gente de Nazaret al pretender dar muerte a Jesús deben entenderse como un preludio simbólico de su muerte en Jerusalén; puede que incluso la liberación de manos de sus paisanos quiera ser un preludio simbólico de su resurrección. En cualquier caso, Lucas ha ofrecido en esta perícopa introductoria una especie de síntesis de su visión histórico-salvífica[21].

19. Cf. Gnilka, *Verstockung*, pp. 130-154.

20. Cf. U. Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu*, SBS 91, Stuttgart,s.f.

21. Otras perspectivas universalistas las encontramos en Lc 2,32 («Luz para alumbrar a las naciones»); 13,28s.; y desde luego en el envío de los 70 o 72 discípulos, como número de los pueblos gentiles (10,1). Schneider, *Lk* I, p. 236, no comparte esta interpretación.

La relación teológica con Israel se mantiene en todo caso: y ello a través de la Escritura, que había anunciado todo esto anticipadamente, así como a través de la universalidad de la salvación mesiánica. Como textos escriturísticos se cita la promesa a Abrahán en Gén 22,18 y Am 9,11s., con algunos retoques de orientación universalista: «Para que el resto de los hombres busque al Señor y todas las naciones que han sido consagradas a mi nombre» (Hch 3,25; 15,16s.). Así, pues, Santiago, que en línea con la cita de Amós habla de la reconstrucción de la tienda derruida de David, incluye a los pueblos gentiles en la frase profética. Las promesas hechas al pueblo de Israel se cumplen en el mesianismo de Cristo y en la Iglesia de los pueblos; de este modo, evocando las promesas, Lucas puede crear una situación desconcertante. Pablo reconoce repetidamente en su prisión que él se halla encadenado «por causa de la esperanza de Israel» (28,20), «por causa de las promesas hechas a nuestros padres» (26,6) y, finalmente, «por esperar la resurrección de los muertos» (23,6). Así, pues, la esperanza que se había prometido culmina en la resurrección del Crucificado, que se contempla en relación estrechísima con la esperada resurrección universal de los muertos. La fe cristiana es, pues, realización de la fe judía conseguida, anque la mayoría de los judíos no acepte esta relación. Para Lucas constituye una base de la argumentación teológica[22].

Causa cierta extrañeza Hch 21,20, donde Santiago indica a Pablo que (¡en Jerusalén![23]) hay miríadas de judíos que se han convertido a la fe y siguen siendo al mismo tiempo celosos de la Ley. La frase no debe entenderse en el sentido de «decenas de miles», sino como un número que no se puede precisar exactamente (cf. Lc 12,1)[24]. Para Lucas es importante que los judeo-cristianos de Jerusalén observan toda la Ley fielmente, determinando así la continuidad con Israel.

3. *Jesús, el jefe que conduce a la vida*

La idea del camino —en el Evangelio— tiene gran importancia cristológica. El versículo inicial del relato del viaje lo ilustra suficientemente: «Sucedió que como se iban cumpliendo los días de su asunción, él se afirmó en su voluntad de ir a Jerusalén» (9,51). La decisión de comenzar el camino implica la obediencia frente al designio divino. El recuerdo reiterado de que Jesús se encontraba en camino

22. Los fariseos están más cerca de la fe prometida que los saduceos, pues, frente a éstos, aquéllos creen en la futura resurrección de los muertos. Pablo recurre en Hch 23,6-10 a esta diferencia para defenderse ante el Sanedrín.
23. Esto lo subraya justamente Haenchen, *Apg*, p. 539.
24. Con Bauer y Aland, *Wörtebuch*, p. 1072.

hacia la metrópolis significa además que no se le puede apartar de él. El camino conduce a la cruz, pero en último término conduce a la resurrección, a su plenitud. La expresión bíblica «volver el rostro hacia» (traducido: «se afirmó en su voluntad») incluye siempre algo amenazante (cf. Ez 6,2; 13,17 y *passim*) —Jerusalén será el lugar de su muerte—; la asunción, que va unida a aquella expresión (ἀνάλημψις) conduce a su plenitud. Esta frase, de resonancias casi joánicos, se aproxima a lo que se denomina en el cuarto evangelio «su glorificación». Para ilustrarlo de algún modo, Lucas había incluido inmediatamente antes dos predicciones de la muerte y la resurrección de Jesús (Lc 9,21s.44).

Según esto, el camino de Jesús es un camino de vida. Desde esta perspectiva, en Hch 3,15 se llama a Jesús «el jefe que lleva a la vida». Este predicado cristológico, singular en todo el Nuevo Testamento, adquiere de hecho para Lucas una importancia especial en el contexto de la idea del camino (cf. 5,31: «jefe y Salvador»)[25]. En este horizonte amplísimo, la entera actividad terrena de Jesús aparece como una actividad liberadora, salvadora. Hace ya tiempo que se ha llamado la atención sobre el hecho de que la idea de la muerte expiatoria de Jesús pasa en Lucas a un claro segundo plano. Sólo aparece en la tradición sobre la Cena (Lc 22,19s.). En los discursos de Hch no aparece. Lc no asume el texto de Mc 10,45. Si todo el camino de Jesús, incluida su muerte, es un camino salvador, su acción salvadora se explica y expone mediante su actividad. También en este caso se resume en un discurso: «Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y con poder. Él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo porque Dios estaba con él» (10,38). Jesús es Salvador (σωτήρ); en él hay salvación (σωτηρία). Es de notar que Lucas es el único de los sinópticos que usa esos dos términos[26].

Citando a Is 61,1s., Jesús se refiere a su unción con el Espíritu Santo en la primera frase que pronuncia, según Lucas. Por tratarse de la primera frase, que además no asume la predicación sobre el Reino de Dios de su fuente Marcos (cf. Mc 1,14), tiene una importancia singular. «El Espíritu del Señor (está) sobre mí, porque él me ha ungido para anunciar a los pobres el Evangelio, etc.» (Lc 4,18s.). Así, pues, Jesús es presentado como el portador del Espíritu. En el contexto inmediato, esta presentación enlaza con la perícopa del bautismo, según la cual el Espíritu Santo desciende sobre él, escena que Lucas intensifica con la visión corporal del Espíritu (3,21s.). La

25. En el resto del NT, «jefe» (ἀρχηγός) sólo volverá a usarse en Heb 2,10; 12,2.
26. Lc 1,69.71.77; 2,11; 19,9; Hch 4,12; 7,25 y *passim*.

acreditación mediante el Espíritu se orienta a su predicación, cuyos destinatarios son los pobres, así como a la ayuda que prestará a los encarcelados, a los ciegos, a los oprimidos. Estos tales representan —*pars pro toto*— a todos los necesitados. Este acento, puesto desde el principio, constituye lo que se ha dado en llamar «la imagen lucana del Salvador». En el resto del evangelio se expresará plenamente.

Mencionemos algunos ejemplos llamativos: las bienaventuranzas, que abren el discurso de instrucción a los discípulos (discurso de la llanura) se dirigen a los pobres reales, a los que pasan hambre o lloran de verdad (6,20s.; en el texto paralelo de Mt 5,3 y 6 son los pobres en el espíritu, los que tienen hambre y sed de justicia). Este mensaje se acentúa y amplía en las parábolas propias de Lucas: la del rico Epulón y el pobre Lázaro (16,19-31), la del campesino rico (12,16-21), la del samaritano compasivo (10,30-37), la del hijo pródigo (15,11-32). A los pecadores se les incluye en el grupo de los que sufren y de los necesitados. Jesús entra en casa de las personas, se sienta a la mesa y come con los pecadores. Según 15,1, las parábolas reunidas en el capítulo 15 bajo el tema «lo perdido» pretenden justificar la comunión de mesa de Jesús con los pecadores y publicanos. En el marco de una comida, defiende a la pecadora deseosa de convertirse frente a aquel hombre satisfecho (7,36-50); en la parábola del fariseo y el publicano desenmascará la autojustificación y declara libre al publicano arrepentido (18,9-14). De la imagen del «salvador de los pecadores» también forma parte su trato con mujeres. Acoge a mujeres en su entorno, entra en casa de Marta y María y presenta a la primera como modelo del amor a Dios (10,38-42)[27]. A la mención de los Doce sigue en 8,1-3 una lista de nombres de mujeres, de las que se afirma que acompañaban a Jesús junto con los Doce y que además le servían con sus bienes. De esta indicación se puede concluir que se consideran discípulas.

El Jesús orante constituye un paradigma. Una y otra vez se retira a orar (5,16); lo hace antes de tomar decisiones importantes como la llamada de los doce apóstoles (6,12), antes de su Pasión. Siente la ayuda divina, que le envía a su ángel para fortalecerlo (22,41-43)[28].

27. La parábola del samaritano compasivo y la perícopa de la entrada de Jesús en casa de María y de Marta se suceden en orden quiástico respecto del mandamiento del amor a Dios y al prójimo, que las precede inmediatamente. Lo cual significa que el samaritano ilustra el amor al prójimo y María el amor a Dios (10,27-42).

28. Lc 22,43s. es textualmente discutido. Los dos vv. faltan en numerosos manuscritos. Sin embargo, es seguro que pertenecían al texto primitivo. La agonía de Jesús, que el texto describe de forma especialmente impresionante y en términos muy humanos, pudo haber creado dificultad a algunos copistas. Cf. G. Schneider, «Engel und Blutschweiss»: *BZ* 20 (1976), pp. 112-116; H. Aschermann, «Zum Agoniegebet Jesu»: *ThViat* 5 (1953-1954), pp. 143-149.

El Jesús agonizante no pronuncia grito alguno, ni siquiera el grito de abandono como en el texto paralelo de Mc 15,37 y 34; de sus labios sale únicamente una súplica confiada, comparable a una oración vespertina (Lc 23,46). Jesús ora también delante de sus discípulos, de modo que éstos —impresionados sin duda por su ejemplo— le piden que les enseñe a orar (11,1s.). La configuración de la perícopa del monte de los Olivos es también paradigmática. Lucas la enmarca en la frase de Jesús: «Orad, para que no caigáis en la tentación» (22,40 y 46). En la historia de la Pasión Jesús aparece como paradigma del que sufre injustamente. Las repetidas declaraciones de inocencia que hace Pilato (23,4.14s.22) presentan a Jesús como justo; así lo reconoce no sólo uno de los que están crucificados con él (23,41), sino el mismo centurión que está al pie de la cruz. En lugar de la confesión de fe en el Hijo de Dios del texto paralelo de Mc 15,39, Lc 23,47 ofrece la siguiente confesión de fe: «Ciertamente este hombre era justo». El justo es entregado a poderes ocultos. Es «el poder de las tinieblas» (22,53). Jesús supera su gran tentación, ejemplarmente.

Los títulos cristológicos más usados en la doble obra lucana son Cristo y Señor. La imagen de Cristo puede considerarse total y absolutamente judía. Es el caso del anuncio de su nacimiento: «El Señor Dios le dará el trono de David su padre, reinará en la casa de Jacob por los siglos y su Reino no tendrá fin» (1,32s.). Imitando formas de expresión veterotestamentaria se habla además en otros textos del «Cristo del Señor» (2,26; cf. 1 Re 26,9.11, en los LXX) o del «Cristo de Dios» (Lc 9,20; 23,2; cf. 2 Re 23,1, en los LXX). Frente a las expectativas judías, el Cristo tiene que padecer, como lo predijo la Escritura (Lc 24,26.46; Hch 3,18). Por ello se convierte en causa de escándalo para los jerarcas judíos (Lc 23,25.39).

En su condición de Señor, Jesús es sobre todo el juez escatológico (Lc 13,25). Esteban ora en su agonía al Señor Jesús (Hch 7,59). Los cristianos son aquellos que creen en el Señor (5,14), los discípulos del Señor (9,1), a través de los cuales se va difundiendo la palabra del Señor (13,49). En el nombre del Señor se obtiene la salvación (2,21); sí, bajo el cielo no hay ningún otro nombre que el de Jesús en el cual los hombres puedan salvarse (4,12). Se trata, por lo demás, de una de las pocas frases de exclusividad en todo el Nuevo Testamento. Lucas desarrolla en los Hechos de los Apóstoles una concepción decidida del término «nombre», relacionada con el nombre de Jesús, de Jesucristo, de Jesús el Señor. No sólo se bautiza en ese nombre (8,16), sino que además se puede devolver la salud de forma extraordinaria (4,10). Ese nombre se invoca (2,21), se cree en él (3,16), se pude sufrir por él (9,16). Pablo debe llevarlo ante los

pueblos, reyes e hijos de Israel (9,15). La acción del nombre constituye la forma especial que tiene Lucas de presentar la presencia del Cristo exaltado. El nombre de Jesús se convierte en mediador de la actuación del Exaltado[29].

Si bien es verdad que esta idea del nombre constituye una característica de los Hechos de los Apóstoles, también lo es que, en el uso de los títulos cristológicos, Lucas no establece expresamente distinción alguna entre el terreno y el exaltado. El terreno es ya «Cristo» y «Señor»[30]. El nombre de «Señor» lo comparte con Dios[31], aunque está subordinado a él. Por ello cumple la voluntad de Dios. La constitución de Jesús como Señor y Cristo, de que habla Pedro en el discurso de Pentecostés (2,31), no debe interpretarse como inicio de un ministerio, sino como comienzo de la nueva época inaugurada con su exaltación. Esa constitución halla correspondencia en otros predicados usados en 5,31: «A éste le ha exaltado Dios con su diestra como jefe y Salvador» y se debe ordenar del mismo modo.

Los Hechos de los Apóstoles usan el título Hijo de Dios con mucha austeridad. Además de su uso en 13,33 (una cita de Sal 2,7), se encuentra únicamente en 9,20: Pablo, recién convertido, anuncia en la sinagoga de Damasco que Jesús es el Hijo de Dios. Es posible que Lucas asuma aquí la tradición paulina (cf. Gál 1,16)[32]. Una característica del uso del título Hijo de Dios en la obra la constituye el hecho de que Lucas lo separara coherentemente del título Cristo. Mientras que en Mc 14,61, por ejemplo («El Cristo, el Hijo del Bendito»), y en Mt 26,63; 16,16 («El Cristo, el Hijo de Dios») un título sirve para explicar el otro, Lucas evita este uso. Que tiene interés en separar ambos títulos lo revela con claridad especial la perícopa del juicio ante el Sanedrín, en la que se le dirigen por separado y responde también por separado las dos preguntas: ¿Eres tú el Cristo? y ¿Eres tú el Hijo de Dios? Sólo tras la respuesta positiva a la segunda pregunta considera Lucas que se ha dado motivo suficiente para la blasfemia[33]; por otra parte, al tratarlo por separado, el título adquiere mayor peso específico.

Sobre la base de estas observaciones se puede afirmar que la tradición sobre la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo es pre-lucana, incluida la afirmación decisiva: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por

29. Cf. Conzelmann, *Mitte,* p. 165.
30. Cf. Lc 1,43; 2,11; 3,4; 7,13 y *passim.*
31. En Lc 1 y 2 es muy frecuente llamar a Dios «Señor».
32. Así Weiser, *Apg,* p. 231.
33. Lc 22,71 debe entenderse en este sentido (cf. Mc 14,64), aun cuando en este texto no aparezca la palabra blasfemia como en Marcos, su fuente.

eso el que ha de nacer será santo y se llamará Hijo de Dios» (1,35)[34]. En relación con esta historia, marcada fuertemente en su conjunto por Is 7,14, hay que contar ciertamente con un desarrollo de la historia de la tradición. El título Hijo de David (1,32s.) fue puesto en relación con el de Hijo de Dios. La segunda reacción de María —su pregunta tan debatida (1,34)— provoca ahora, narrativamente hablando, la respuesta del ángel en la que afirma que el niño es Hijo de Dios desde el principio[35]. Puesto que el desarrollo de la historia depende en su origen de la perícopa del bautismo, en la que la filiación divina y el Espíritu se hallan igualmente en una relación muy estrecha, hay que distribuir del siguiente modo los acentos del pasaje: porque es Hijo de Dios es concebido por obra del Espíritu Santo; y no al revés. Para el desarrollo de esta visión de fe, que en todo el Nuevo Testamento sólo vuelve a encontrarse en Mt 1,16.18-25, fue preciso ciertamente un fuerte impulso[36]. La historia, de importancia relevante en sí misma, no tiene sin embargo ningún influjo en la doble obra lucana[37].

Lucas habla con mayor frecuencia que los otros sinópticos de Jesús como profeta. En este contexto no sólo se mencionan las opiniones insuficientes de la gente (Lc 9,8 y 19). Jesús es un gran profeta (7,16), que se manifestó como tal por el poder de su palabra y de sus acciones (24,19). Como profeta, Jesús se aproxima a la figura de Juan Bautista (cf. 1,76); pero lo supera, pues él es el profeta escatológico semejante a Moisés anunciado en Dt 18,15 (Hch 3,22). Este texto se puede considerar clave para la interpretación que hace Lucas de Jesús como profeta[38].

34. Los análisis que se realizan con el método de la historia de la tradición difieren entre sí. Schneider, *Lk*, pp. 48s., considera que los vv. 34s. son redacción lucana. Según Bovon, *Lk* I, p. 65, el v. 35 no tiene el sello del lenguaje lucano. Cf. Fitzmyer, *Lk* I, p. 338.

35. Cf. J. Gewiess, «Die Marienfrage Lk 1,34»: *BZ* 5 (1961), pp. 221-254.

36. Se puede suponer que la tradición surgió en el judeo-cristianismo helenista. Sobre la problemática relacionada con la historia de las religiones, cf. Gnilka, *Mt* I, pp. 23-28.

37. Sobre la cuestión del nacimiento virginal, cf. M. Dibelius, «Jungfrauensohn und Krippenkind», en *Botschaft und Geschichte* I, Tübingen, 1953, pp. 1-78; E. Brunner-Traut, «Die Geburtsgechischte der Evangelien im Lichte ägyptischer Forschungen»: *ZRGG* 12 (1960), pp. 97-111; H. Gese, «*Natus ex Virgine*», en *Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. von Rad, München, 1971, pp. 73-89; P. Grelot, «La naissance d'Isaac et celle de Jésus»: *NRTh* 94 (1972), pp. 462-487; J. A. Fitzmyer, «The Virginal Conception of Jesus in the NT»: *TS* 34 (1973), pp. 541-575; H. Schürmann, «Die Geistgewirkte Lebensentstehung Jesu», en *Einheit und Vielfalt*, Festschrift H. Aufderbeck, Leipzig, 1974, pp. 156-169; M. Miguens, *Virgin Birth*, Westminster/Md., 1975; S. Zedda, «Lc 1,35b»: *RivBib* 33 (1985), pp. 29-43 y 165-189.

38. En este punto se da una notable relación con Qumrán. En 1 QS 9,11; 4 Q Test 5-8 se anuncia (junto con los dos mesías) también un profeta, invocando para ello Dt 18,15.18. Sin embargo, su cualidad mesiánica es objeto de discusión. Lc 7,39 sería interesante si en el texto se leyera «el profeta» (con artículo). Pero esta lectura es muy poco probable. Sobre el conjunto, cf. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus*.

4. *El retraso de la parusía y el don del Espíritu*

La idea de camino, que atraviesa los dos escritos de la doble obra lucana, tiene también relevancia escatológica. Ésta se puede ilustrar con la imagen del camino. Quien va o tiene que ir por un camino, necesita tiempo. Se podría decir incluso: el camino significa tiempo. Es cierto que Jesús concluyó su camino en Jerusalén, pero el camino se continúa en los Hechos de los Apóstoles. Con la llegada de Pablo a Roma se vuelve a alcanzar una meta. Pero el final del libro de los Hechos está abierto. Aún no se ha llegado «hasta los confines de la tierra» (1,8). La tarea misionera que hay que realizar necesita tiempo. Lógicamente, Lucas no se atreve a decir cuánto tiempo queda aún. Pero no se puede negar que el evangelista hace frente a una falsa valoración del tiempo.

El problema con el que Lucas se enfrenta lo revela Lc 19,11: «Estaba él cerca de Jerusalén y creían ellos que el Reino de Dios aparecería de un momento a otro». En el telón de fondo de esta escena se puede entrever que en las comunidades cristianas había quien pensaba que el final estaba muy cerca. La escena se debe leer en toda su transparencia. La corrección de esta idea la ofrece la parábola de las minas. Ésta habla de un hombre importante que viaja a un país lejano para obtener la dignidad real; antes de ir confía sus bienes a sus siervos, para que negocien con ellos (19,12-27). El país lejano implica la ampliación del tiempo, el retraso de la parusía. La parábola se convierte toda ella en una alegoría del tiempo que va entre la marcha de Jesús (la ascensión) hasta su parusía para realizar el juicio, es decir, en una alegoría del tiempo de la Iglesia. De lo que se trata en este tiempo es de comprometerse con todas las fuerzas por el Evangelio. El Señor a quien se le ha otorgado la dignidad real (cf. Hch 2,36: «Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús») volverá en un momento incierto y aun imprevisible a pedir cuentas.

La pregunta sobre cuándo será el final se plantea otras tres veces. En todas ellas se responde en principio en la misma línea, aunque con distintos acentos. El común denominador es el siguiente: no hay información al respecto. Al igual que en Lc 19,11, Jerusalén constituye también en el discurso escatológico el punto de apoyo para la esperanza en un final inminente. El sitio de la ciudad es sin duda un signo que hay que entender; pero no se trata de un signo del final, sino un signo de advertencia para los habitantes de Judea, a fin de que huyan lo más rápidamente posible a las montañas (cf. Lc 21,7 y 20s.). Lucas no habla ya de la abominación de la desolación como Mc 13,14. Además distingue cuidadosamente los hechos his-

tóricos y los acontecimientos apocalíptico-sobrenaturales[39]. El corte se sitúa entre 21,24 y 25. Tampoco hay posibilidad de calcular la llegada del final, como ocurría en la apocalíptica[40]. Ésta es la «información» que reciben los fariseos que preguntan por la fecha de la llegada del Reino de Dios. El Reino no viene μετὰ παρατηρήσεως (Lc 17,20). El término griego se refiere a la observación, sobre todo la de los astros. Por último, cuando los discípulos preguntan con apremio: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?» (Hch 1,6ss.), se les remite a la voluntad del Padre, que es el único que puede determinar los tiempos y los momentos[41]. Puesto que esta instrucción la ofrece el Señor resucitado en su última aparición a los discípulos, se puede pensar que en ella se incluye la idea de que la resurrección de Jesús, que marca el giro escatológico fundamental, no anuncia tampoco el final inminente.

Es cierto que la comunidad de Lucas sigue estando orientada hacia el final. Cuando éste llegue, lo hará de forma inesperada y repentina. Pero el período intermedio, graciosamente amplísimo, hay que aprovecharlo y llenarlo de vida cristiana; hay que tomarse en serio las múltiples tareas a realizar en el mundo. Esto no significa acomodarse al mundo, sino sobre todo estar dispuesto a dar testimonio. La corrección de una esperanza en un final inminente que implicara la huida del mundo se expresa con toda plasticidad en la escena de la ascensión. Los apóstoles, que miraban fijamente al cielo, son reconducidos en cierto modo al terreno de la realidad mediante una frase de advertencia: «Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo?» (Hch 1,11). La imagen de la ascensión se convierte así en contra-imagen de la parusía, en la que en cualquier caso no vale esperar por el momento.

En este sentido, la ascensión de Jesús no es un acontecimiento independiente de la resurrección que pudiera separarse de ella, sino que la presupone; conecta con la afirmación sobre la exaltación de Jesús y la presenta plásticamente ante la mirada creyente de los apóstoles. Lucas, de quien se puede decir que fue probablemente el creador de la idea de la ascensión[42], no la utiliza para ilustrar con

39. Cf. Conzelmann, *Mitte*, p. 121. A. J. Mattil *jr.*, *Luke and the Last Things*, Dillsboro, 1979, considera que los Hechos de los Apóstoles llevan el sello de la esperanza en un final inminente. Para una confrontación crítica con él, cf. la recensión de W. Radl, *BZ* 24 (1980), pp. 287-289.

40. Este intento vuelve a descubrirse actualmente en ciertas sectas escatologistas.

41. Cf. Mc 13,32. Lucas no incluye esta frase en el discurso escatológico. Hch 1,7 es una reminiscencia de la misma.

42. Sobre la cuestión de si la idea de la ascensión es prelucana, cf. Weiser, *Apg*, pp. 52-54. Pero hay que observar que la separación entre resurrección y ascensión es característica de Lucas, quien además introduce el número artificial de los cuarenta días (Hch 1,3).

ella la resurrección, sino para decir que las epifanías pascuales tuvieron un final.

Una promesa, cuyo cumplimiento se realizará cuanto antes en Jerusalén y que afectará a los apóstoles, que han quedado solos, no es la parusía de Jesús sino la venida del Espíritu Santo. Que el don del Espíritu es en definitiva la respuesta adecuada a la pregunta inquietante sobre el cuándo, lo revela ya Hch 1,6-8. Determinar los tiempos y los momentos es cosa que toca sólo al Padre. Pero dentro de «pocos días» (Hch 1,5) recibirán el Espíritu que el Padre ha prometido. En esta perspectiva, Lucas se eleva a una reinterpretación del bautismo de espíritu y de fuego anunciado por Juan Bautista y que administraría el que iba a venir después de él (cf. Lc 3,16). Este bautismo de espíritu y fuego supera con mucho el bautismo de agua de Juan, que Hch 1,5 vuelve a recordar. Aquel bautismo no tiene que ver ya con el juicio escatológico, sino que se traduce el día de Pentecostés en el hecho de que el Espíritu Santo desciende sobre la comunidad de los discípulos «en forma de lenguas de fuego» (Hch 2,3). De este modo, Lucas consigue no sólo corregir la esperanza en una próxima venida inminente, esperanza que había entrado en su obra con la predicación del Bautista, sino que además logra integrar mejor la personalidad del Bautista en el Evangelio cristiano. En cualquier caso, Lucas es consciente de que el don del Espíritu se había prometido para los últimos días (cf. la cita de Joel 3,1 en Hch 2,17)[43]. Pero ello no significa una anticipación del final, sino que es una cualificación del tiempo en el sentido de lo definitivo[44].

El intercambio entre Espíritu y escatología se observa ya en el Evangelio. El anuncio de la Buena Nueva a los pobres la funda Lucas cristológicamente en Lc 4,18. Ello se logra presentando a Cristo como portador del Espíritu. el Cristo lucano se aplica a sí mismo el texto pneumatológico de Is 61,1 y en su primera predicación en Nazaret evita hablar del Reino de Dios. Si se compara con el texto paralelo de Mc 1,14s., se puede decir que Lucas ha suprimido el Reino de Dios de la primera frase pronunciada por el Cristo lucano; también este hecho tiene que ver ciertamente con la problemática de la esperanza del futuro inminente. De la cercanía del Reino de Dios, que para Mc 1,14s. constituye una perspectiva programática, sólo se habla una vez, a saber, en el envío de los discípulos; e incluso en este caso se introduce un añadido significativo. Los discípulos

43. ¡Nótese que la indicación temporal de Hch 2,17 «en los últimos días» constituye una inserción redaccional en la cita de Joel!

44. Conzelmann, *Mitte*, p. 87, se opone a entender el don del Espíritu como un don escatológico. Sin embargo, la frase sobre la sustitución de la parusía tiene sin duda efecto retórico, pero no afecta al conjunto.

deben decir: «El Reino de Dios está cerca *de vosotros*» (Lc 10,9; este añadido hay que suplirlo también en la repetición de la frase en el versículo 11). Esta afirmación no implica una esperanza intensa del final inminente, sino que supone afirmar que la *basileia* se ha hecho presente en Jesús. Es lo mismo que la seguridad con que se dice que (en los exorcismos) el Reino de Dios «ha llegado a vosotros» (11,20: ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς). La *basileia* va adquiriendo paulatinamente contenido cristológico, pues el presente de Cristo es el presente del Reinado de Dios y, en consecuencia, de la salvación definitiva. En el mismo sentido se puede interpretar también Lc 17,21. En lugar de hacer cálculos sobre cuándo va a llegar el Reino de Dios, se afirma: «Mirad: el Reino de Dios está en medio de vosotros»[45].

De esta manifestación presente de la *basileia*, que ha acontecido en Cristo, hay que distinguir la plenitud futura. Cuando venga la *basileia* plena, el mundo se derrumbará (21,31). Lucas habla de ella expresamente al referirse a la venida del Hijo del hombre (21,27). El final, cuya dimensión cósmica sigue afirmando, vendrá ciertamente. Pero el momento en que vaya a producirse, y que significará la salvación definitiva (21,28), sigue siendo incierto. En el período que va desde su presencia en el tiempo de Jesús hasta su plenitud, entre la salvación ya experimentada hasta la salvación plena, el Reinado de Dios se proclama como Evangelio. Un elemento típico del lenguaje lucano es la relación entre εὐαγγελίζομαι y Reino de Dios (Lc 4,43; 8,1; Hch 8,12).

Puesto que para Lucas el tiempo se prolonga, se plantea con toda fuerza la pregunta sobre el lugar donde permanecen los difuntos. Se trata de una pregunta que no aparece explícitamente en los referentes marginales. Lc 23,42 la plantea. El malhechor arrepentido pide a Jesús crucificado que se acuerde de él cuando esté en su Reino[46]. La perspectiva de estar —¡hoy mismo!— con Cristo en el paraíso responde perfectamente a la súplica, pues ambas contemplan el período inmediatamente después de la muerte, es decir, el estado intermedio. De acuerdo con la escatología judía que aquí se presupone, el paraíso es el lugar donde permanecen las almas salva-

45. Cf. Schneider, *Lk*, p. 355; Schnackenburg, *Gottesherrschaft*, pp. 92-94. Esta interpretación debe preferirse a la interpretación futura, que afirma: el Reino de Dios estará (cuando venga) de repente entre vosotros. Se ha de rechazar totalmente la interpretación interiorizante, según la cual el Reino de Dios estaría dentro de las personas. Dicha interpretación no tiene ningún punto de apoyo en la idea de la *basileia*.

46. Los manuscritos más antiguos leen «cuando estés en tu reino» ($\mathfrak{P}^{75}$ B). Una lectura variante es: «cuando estés en tu soberanía real» (ACKW y otros muchos). Esta formulación se orienta a la parusía. Según ello, la promesa de Jesús introduciría también una corrección escatológica. Con todo, parece preferible la primera lectura.

das en el período que va entre la muerte y el juicio final[47]. Esta unión con Cristo se le promete también a Esteban bajo la forma del Hijo del hombre que él contempla (Hch 7,56); por todo ello, también la comunidad puede sentirse aludida en esa promesa.

5. *La visión del hombre y del discípulo*

Resulta interesante el uso que se hace de los términos pecado y pecador en la doble obra lucana. La aparición relativamente frecuente del término pecado va siempre unida a la idea de su perdón. En el Evangelio, esta afirmación vale para el bautismo de Juan (Lc 1,17; 3,3), así como para la promesa de perdón que Jesús hace a personas concretas (5,20-24; 7,47-49), e incluso para la tarea misionera encomendada por el Resucitado, que incluye la llamada «a la conversión para el perdón de los pecados en su nombre» (24,47). En los Hechos de los Apóstoles vemos cómo la misión se lleva a cabo de acuerdo con ese mandato. El perdón se otorga mediante la conversión, la fe y el bautismo (Hch 2,38; 3,19; 5,31; 10,43; 13,38; 22,16; 26,18).

Lo que es el pecado puede concretarse en una serie de detalles. Pues al pecador se le puede reprender (Lc 17,3). Se debe perdonar al pecador que haya faltado contra alguien (17,4). Pero, por encima de todo esto, el pecado es un estado que afectá al hombre entero. Es el estado de perdición. En las parábolas de Lc 15 se describe ese estado desde la perspectiva del haber sido encontrado. Pero resulta evidente que la perdición del pecador consiste en estar alejado de Dios, enemistado con él y —unido a ello— en la división del mismo hombre. Ese estado se describe de forma impresionante cuando el hijo pródigo se separa de la casa paterna y, en tierras lejanas, queda completamente aislado. La actitud del padre, su espera intranquila, su salida al encuentro del hijo ilustran además que el hijo pródigo se ha separado del amor.

Cuando se encuentra con Jesús, el hombre toma conciencia de que es pecador. Esto se ejemplifica en el caso de Simón Pedro. La historia de la vocación no resulta interesante desde el punto de vista del psicólogo. Pero el primer encuentro con Jesús conduce a Pedro a confesar su pecado (5,8). En ese encuentro experimenta el poder de lo divino, pues es un creyente. Pero en el comportamiento de Simón se ilustra también lo que significa creer. Haber trabajado en vano

47. Cf. J. Jeremias, *ThWNT* V, p. 766. La parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31) no pretende ofrecer una información sobre el más allá al describir el sheol como un lugar dividido en dos estancias; la parábola es una llamada a la penitencia. Pero es significativo que sea Lucas quien hable de ello.

toda la noche y, sin embargo, sentirse animado a volver a echar las redes. Según esto, creer significa abandonarse incondicionalmente a la palabra. La fe de Simón se asemeja de algún modo a la fe de Abrahán en Rom 4. Pues la orden de Jesús va contra toda experiencia. Pescar con el calor del día es algo absurdo, pues a esas horas el pescado se esconde en lo hondo del lago[48].

Jesús busca la compañía de los pecadores, come con ellos (5,30), entra en sus casas y considera que es misión suya buscar y salvar lo que está perdido (19,10). Esto suscita el recelo de sus adversarios: «Ha entrado en casa de un pecador» (19,7; cf. 5,30; 15,1s.). Pero quien habla así no ha comprendido el amor que se ha revelado en Jesús, se irrita con ese amor, permanece en su pecado. Lucas supone que todos están en pecado y que por ello todos necesitan convertirse (cf. 13,1-5). Por ello, en los discursos misioneros de los Hechos de los Apóstoles se llama a la conversión (Hch 2,38; 3,19; 8,22; 17,30; 26,20). Para los gentiles, convertirse significa volverse de los ídolos al Dios vivo (17,22-31; 14,15-17).

Se ha afirmado que Lucas tiene una visión «optimista» del hombre[49]. Esta afirmación es válida —frente a lo que ocurre en Pablo— si se entiende en el sentido de que Lucas no conoce la idea de que la voluntad humana es esclava del mal. ¿Pero cómo se realiza la conversión? ¿Como algo que conduce al perdón y al bautismo y se manifiesta en el cambio de la mente y del comportamiento?[50]. La expresión «Dios concede la conversión» (Hch 5,31; 11,18) revela que la conversión es un don de Dios. En la parábola del hijo pródigo se expresa de forma muy hermosa el carácter gratuito de la conversión. Es verdad que cuando el hijo vuelve a casa, confiesa su pecado; pero el padre que le sale al encuentro impide que esa confesión pronunciada en tierra extraña se exprese ahora completamente (cf. Lc 15,18 y 21)[51]. En definitiva, lo que mueve al hijo a volver a casa es el recuerdo del padre, unido al hambre que está pasando. Es el padre quien hace posible que la conversión signifique un nuevo inicio. La parábola del fariseo y el publicano (18,9-14) critica la autojustificación y considera que la conciencia de pecado constituye la actitud adecuada. Autojustificación equivale a falta de disposición para convertirse, incapacidad para la conversión. La parábola evoca dimensiones paulinas cuando al final declara justo al pecador que se

48. Cf. Bovon, *Lk* I, p. 233.
49. *Ibid.*, p. 25.
50. Conzelmann, *Mitte*, pp. 214s., mostró en su día que el cambio y la conversión designan el acto de convertirse al Evangelio y al bautismo.
51. Sobre los diálogos en las parábolas lucanas, cf. Heininger, *Metaphorik;* sobre este punto, pp. 146-166.

arrepiente y confía en la misericordia de Dios. Es cierto que, al añadir la frase sobre la autoexaltación y el autoabajamiento (18,14), Lucas ha debilitado algo la perspectiva de la gracia, reduciéndola en cierto modo a una dimensión moral. Con todo, no se hace plena justicia a los datos cuando se afirma que Lucas ha transmitido estos textos marcados por la idea del carácter gratuito de la conversión, pero que éstos no representan su pensamiento[52]. Esta afirmación puede nacer de una postura antilucana, condicionada por Pablo. Es verdad que en los discursos misioneros la conversión se entiende fundamentalmente como una oportunidad para cambiar (cf. Hch 17,30); pero el carácter gratuito no desaparece completamente.

Las reflexiones sobre elección y predestinación pasan claramente a un segundo plano. Esta afirmación es válida sobre todo cuando se considera el tema desde la perspectiva de los términos en que se expresa. «Elegir» (ἐκλέγομαι) se utiliza preferentemente para la llamada a un ministerio eclesial (Lc 6,13; Hch 1,2.24; 6,5; 15,22). Cristo es el Elegido (Lc 9,35; 23,35), que realiza el plan divino de salvación. Se rechaza la pregunta sobre el número de los salvados. No es esa pregunta la que debe mover a los hombres, sino la preocupación por salvarse: «Luchad por entrar por la puerta estrecha» (Lc 13,23s.). La frase sobre los que estaban «destinados para la vida eterna» (Hch 13,48), que tiene acentos predestinacionistas, no es típica de Lucas. Éste realza las ideas de gracia y de elección en otro marco. También en este caso envuelve la idea en ropaje narrativo. Nazaret era el lugar donde el Mesías debía comenzar su actividad: allí tenía que cumplirse el anuncio profético. A Nazaret, que era su patria pero que lo rechazó, se opone, como lugar extraño, Cafarnaún (cf. Lc 4,18-23.31ss.). A los nazarenos se opone, como alguien extraño, Simón Pedro, el primer llamado (5,1ss.). Que Jesús salga de su patria hacia tierra extraña tiene que ver con el problema de la gracia. Pero se mueve en la dimensión histórico-salvífica típica de Lucas.

También en lo tocante a la temática de la fe se manifiestan matices singulares en el terreno narrativo —como se ha indicado más arriba con el ejemplo de la llamada de Simón Pedro (Lc 5,1ss.)—. En el terreno de lo conceptual encontramos formas esquemáticas. La fe es fe en el Señor (Hch 5,14; 9,42), en el Señor Jesús (11,17), etc. Por la fe se obtiene la salvación (15,11; 16,31). Sin embargo, en muchas ocasiones creer significa hacerse creyente, hacerse cristiano (9,42; 13,12.48; 14,1 y *passim*). Los creyentes son los miembros de

52. Así se expresa Conzelmann, *Mitte*, p. 214, nota 1.

la comunidad, los cristianos (2,44; 4,32 y *passim*). La fe adquiere un matiz especial cuando se trata de fe en lo que han dicho los profetas (Lc 24,25). En la figura de María, la madre de Jesús, que se entrega a la palabra recibida a pesar de que va contra toda experiencia (1,45), la fe vuelve a adquirir dimensión existencial. En Hch 13,38s. se descubre cierta relación con la doctrina paulina de la justificación: «Tened, pues, entendido, hermanos, que por medio de éste (Jesús) os es anunciado el perdón de los pecados; y la total justificación que no pudisteis obtener por la ley de Moisés, la obtiene por él todo el que cree». Es decir, en línea con los textos paulinos correspondientes, en esta frase se establece una relación entre fe y justificación y se afirma además que esa relación vale para todos los creyentes sin limitación. Por otra parte, no se debe exagerar demasiado este texto y pasar por alto las diferencias frente a Pablo. Éstas se revelan en el mismo hecho de que la justificación se limita al perdón de los pecados. Además se difumina muchísimo la fuerte antítesis que establece Pablo entre ley y fe[53].

El acto singular de la conversión —la adhesión a la comunidad— no basta. Dicho acto es el comienzo de una nueva forma de vida y tiene que manifestarse en «frutos dignos de conversión» (Lc 3,8), en «obras dignas de conversión» (Hch 26,20). La «predicación sobre los estados» hecha por Juan Bautista puede leerse como una instrucción a los bautizados (Lc 3,10-14). La pregunta «¿qué tenemos que hacer?» expresa la reacción que cabe esperar cuando se recibe la palabra o el don de la salvación (cf. Hch 2,37). En la predicación de los estados llama la atención su carácter elemental: abandono de la violencia, conformarse gozosamente con lo que se tiene, disponibilidad para compartir. Nos encontramos ante una especie de compendio de exigencias éticas básicas. En el Evangelio la ética se desarrolla repetidamente a base de narraciones —en las comparaciones y parábolas—. En los Hechos de los Apóstoles se ofrecen sobre todo indicaciones para la comunidad. Volveremos sobre ello.

Un punto crucial de la instrucción ética lo constituye el «discurso de la llanura» (Lc 6,21-49), pronunciado por Jesús «alzando sus ojos hacia sus discípulos» (6,20). El amor a los enemigos y las exhortaciones a la misericordia se sitúan subrayadamente al principio

53. El texto se ha sobreinterpretado en las dos direcciones. Por una parte, se ha acentuado demasiado la oposición entre Lucas y Pablo, considerando que Lc atribuye a la Ley cierta capacidad justificante. En el lado opuesto, se ha infravalorado esa oposición. Sobre el debate, cf. Ph. Vielhauer, «Zum "Paulinismus" in der Apg», en *Aufsätze zum NT*, TB 31, München, 1965, pp. 9-27; este punto, en pp. 18s.; Glöckner, *Verkündigung*, pp. 91-240; M. F. J. Buss, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus im Pisidischen Antiochien*, FzB 38, Stuttgart-Würzburg, 1980, pp. 146-150.

(6,27-36). Se puede suponer que Lc ha conservado aquí la sucesión de la fuente Q. La condición de discípulos y el seguimiento exigen una gran decisión; exigen que uno mida las propias fuerzas, como especifica la imagen de los que construyen la torre o la de los que declaran una guerra (14,25-35). Lucas ha radicalizado la renuncia a las propiedades y las riquezas (5,11: lo dejaron todo; cf. 18,22; 14, 33: «Pues, de igual manera, cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser discípulo mío». En los Hechos de los Apóstoles se mantiene la palabra «discípulos» para referirse a los miembros de la comunidad cristiana[54]. De este modo se ofrecía a los lectores de la doble obra lucana una forma sencilla de reconocerse en los discípulos del Evangelio. Pero también en este caso hay que tener en cuenta las diferencias: mientras que en el Evangelio se contempla al individuo, los Hechos de los Apóstoles describen la imagen de una comunidad que vive sencilla y pobremente[55]. Esto tiene valor paradigmático.

6. *La comunidad y sus estructuras*

E. Haenchen pudo constatar en su día que sólo en Hch 9,31 tiene el término ἐκκλησία un significado que transciende la comunidad local —en el texto se habla de la «Iglesia en toda Judea, Galilea y Samaría»—; pese a ello, la obra lucana tiene una concepción eclesiológica globalizante[56]. Ésta se expresa bellamente en la idea de pueblo de Dios, que ya hemos analizado más arriba, y encuentra una especie de definición en la nueva expresión «pueblo (de Dios) de entre los pueblos» (15,14).

En este contexto eclesiológico amplio se inserta la concepción lucana de los doce apóstoles. Lucas reserva el título de apóstol para el grupo de los Doce, que había encontrado en Marcos. Es decir, para él sólo los Doce son apóstoles en sentido estricto. Es sabido que la palabra «apóstol» podía entenderse en un sentido mucho más amplio, y ello no sólo en el caso de los «apóstoles (enviados) de las comunidades» (2 Cor 8,23; cf. por ejemplo Rom 16,7; 1 Cor

54. En Hch aparece veintiocho veces.

55. Conzelmann, *Mitte*, pp. 5s., distingue estrictamente entre instrucciones pensadas para aquella época e instrucciones duraderas. Una distinción expresa de este tipo sólo se encuentra en Lc 22,35-37.

56. Cf. Haenchen, *Apg*, p. 83. Después de Pablo, los Hechos de los Apóstoles son la obra del NT que más usa el término. Es interesante comprobar que se aplica también a la comunidad del AT (7,38) y a una asamblea profana (19,32.39s.). En 16,5 se habla de comunidades en plural; en 8,3 se mencionan las «comunidades en las casas». Sólo en 20,28 sigue al término una determinación en genitivo: «la Iglesia de Dios».

12,28s.; 15,7). Es verdad que Mt 10,2 habla ya de los doce apóstoles, pero lo hace de forma casi ocasional[57]. Lucas es el primero que desarrolla un programa sobre el apostolado. Su primera mención en 6,13 tiene significado programático: «(Jesús) eligió doce de entre ellos (= de entre un grupo mayor de discípulos), a los que llamó también apóstoles». La importancia del número Doce y el significado eclesiológico de los doce apóstoles se expresa con claridad oportuna en la elección de Matías, hecha necesaria por la defección de Judas Iscariote. Los apóstoles son los testigos seguros de la vida y de la actuación de Jesús, capacitados por ello para establecer la continuidad entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia: «Conviene, pues, que de entre los hombres que anduvieron con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús convivió con nosotros a partir del bautismo de Juan hasta el día que nos fue llevado, uno de ellos sea constituido testigo con nosotros de su resurrección» (Hch 1,21s.). Podemos suponer que los fundadores de la tradición mencionados en el prólogo, que fueron testigos oculares desde el principio y se convirtieron luego en «servidores de la palabra», es decir, que predicaron la palabra, hay que identificarlos, siguiendo a Lucas, con los doce apóstoles (Lc 1,2). Al componer su obra, Lucas no ha pretendido otra cosa que recopilar y transmitir su tradición.

Sólo de forma ocasional se cuela en el escrito un concepto de apóstol más antiguo, que aún se seguía usando; es el caso de Lc 11,47 o de Hch 14,14, donde se llama apóstoles a Bernabé y a Pablo (¡por este orden!)[58]. Lógicamente, Pablo no puede ser apóstol en el sentido programático del apostolado de los Doce. Los doce apóstoles son una institución anterior a la actividad de Pablo. De ellos se habla por última vez en relación con la asamblea de Jerusalén y con las decisiones tomadas allí (Hch 15,22s.; 16,4); es decir, en el texto a partir del cual los Hechos de los Apóstoles sólo darán cuenta de la actividad misionera de Pablo[59]. El lugar de la actividad de los doce apóstoles es Jerusalén. Aquí dan testimonio de la resurrección del Señor Jesús (4,33; cf. 2,43) y asumen funciones de dirección de la comunidad (4,35ss.; 5,2 y *passim*). Desde Jerusalén envían a Pedro y a Juan a Samaría, para confirmar la actividad misionera de Felipe

57. Éste es el único texto de Mt en que se usa el término apóstol. En Mt 6,30 no tiene valor de título.

58. Cf. Hch 14,4. En el caso de 14,14, Schneider, *Apg* I, p. 228, prefiere la «lección más difícil» del texto occidental, donde falta la palabra apóstol. ¿Es realmente la lectura más difícil?

59. La breve noticia sobre la actividad de Apolo, incluida en Hch 18,24-28, se escribe pensando en Pablo. En su última visita a Jerusalén, Pablo no se encuentra ya con ningún apóstol, sólo con Santiago (el hermano del Señor) (21,18).

(8,14). La persecución que se abatió sobre la comunidad de Jerusalén tras la muerte de Esteban dispersa de la ciudad a los cristianos, menos a los apóstoles (8,1). Ellos siguen en sus puestos. Pedro visita las comunidades de Lida y Joppe (9,32 y 43) y recibe en la comunidad al primer gentil, el centurión Cornelio (10,1-48). Como consecuencia de este hecho, en la asamblea de Jerusalén se adopta una decisión positiva sobre la misión (15,7-11). Según todo ello, en la doble obra lucana Jerusalén no es sólo el lugar de la cruz y de los acontecimientos pascuales, sino además la sede de los doce apóstoles. Pedro es su representante especial. Él pronuncia la primera predicación cristiana (2,14ss.), visita comunidades judeo-cristianas, se siente movido por el Espíritu a recibir al primer gentil en la Iglesia. Uno se siente inclinado a pensar que Lucas conoce la decisión que, según Gál 2,7 y 9, se reforzó en la asamblea de Jerusalén y que atribuye a Pedro el Evangelio para los judíos y a Pablo el Evangelio para los gentiles. Esta decisión se expresa en los Hechos de los Apóstoles limitando la actuación de Pedro (y los demás apóstoles) a Jerusalén, Judea y Samaría, mientras que Pablo lleva el Evangelio hasta los confines de la tierra (cf. Hch 1,8).

La imagen de Pablo resultante de los Hechos de los Apóstoles es ambivalente. Por una parte, se muestra a Pablo en clara dependencia de los doce apóstoles. Por otra, en la segunda parte de la obra se convierte en el testigo paradigmático, que continúa la obra de aquéllos en terreno gentil. En todo caso, cuando se trata de determinar más precisamente la imagen de Pablo, las opiniones son divergentes. Hay una línea de investigación según la cual la presentación de Pablo en Hechos está determinada por la existencia de controversias intraeclesiales cuando se compuso la obra. Ciertos círculos heréticos de carácter gnóstico llegaron a apropiarse de la figura de Pablo, invocando su libertad y su independencia. Según esta opinión, Lucas habría pretendido volver a ganar a Pablo para la gran Iglesia, adaptarlo e incluso domesticarlo de algún modo[60]. La reconstrucción de este marco histórico es muy hipotética. De cualquier manera, lo más determinante en este punto fueron ciertos intereses teológicos. Se debe tener en cuenta además que Lucas transmite en buena medida una imagen de Pablo que corresponde a la que tenía la Iglesia de su época, es decir, unos treinta años después de la muerte del Apóstol.

60. Cf. G. Klein, *Die Zwölf Apostel*, FRLANT 77, Göttingen, 1961, sobre todo pp. 114-188. Sobre esta problemática, cf. J. Roloff, *Apostolat - Verkündigung - Kirche*, Gütersloh, 1965, pp. 199-211; C. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge*, FRLANT 103, Göttingen, 1970; G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel* I, FRLANT 123, Göttingen, 1980; K. Kertelge (ed.), *Paulus in den ntl. Spätschriften*, QD 89, Freiburg, 1981, y en esa obra las colaboraciones de P.-G. Müller, pp. 157-201, y de K. Löning, pp. 202-234.

La fuerza de irradiación de su obra había aumentado. Pablo aparece como un gran orador ante estadistas y reyes, como gran taumaturgo (Hch 24-26; 19,11s.), como filósofo, que se presenta en el Areópago y discute con filósofos en el Ágora de Atenas como hiciera Sócrates en otro tiempo (17,16-34). Pablo se presenta como un hombre de la segunda generación cristiana, con todas sus consecuencias, pero que sigue transmitiendo a la Iglesia la tradición apostólica. La relación de Saulo/Pablo con los doce apóstoles se expresa mediante dos visitas a Jerusalén: «Andaba con ellos (= los apóstoles) por Jerusalén» (9,28; cf. 11,30; 12,25)[61]. Pablo participa lógicamente en la asamblea de los apóstoles, ocasión para la tercera visita, pero las palabras decisivas las pronuncian los jerosolimitanos: «Entonces decidieron los apóstoles y presbíteros, junto con toda la Iglesia...» (15,22). También es de señalar el papel de Pablo como enviado —junto con Bernabé— tanto de la comunidad antioquena (15,2), como de los apóstoles y de la comunidad jerosolimitana (15,22). Con su vinculación a los apóstoles, Pablo, constituido servidor y testigo de Cristo resucitado (26,16) y «luz de los gentiles» (13,47), garantiza para sus comunidades su voluntad en favor de la unidad de la Iglesia. Aunque la unidad del Evangelio había sido ciertamente una preocupación importante del Pablo histórico (cf. Gál 2,1s.; 1 Cor 15,11), en la imagen que ofrece de Pablo, Lucas recortó considerablemente la independencia y autonomía. En su intento de que sus comunidades, que hay que buscar en el radio de acción de las comunidades paulinas de entonces, se orientaran hacia los orígenes jerosolimitanos, Lucas pretende conducirlas a la unidad de la Iglesia, que él concibe a la manera de un ordenamiento.

El mismo interés se refleja en el relato sobre la institución de los Siete (Hch 6,1-7). Ésta se realiza también como transmisión formal de un ministerio por la imposición de manos. No queda claro en qué consiste el ministerio transmitido. Las circunstancias más precisas —las críticas de los helenistas contra los hebreos por causa de la atención a las viudas—, la función que se le encomienda, servir a las mesas, insinúan que se trata del ministerio del diácono. Pero Lucas evita la palabra diácono. De hecho, enseguida se descubre que Esteban y Felipe, pertenecientes al grupo de los Siete, predican y misionan. Así, pues, sólo con gran dificultad logra el relato acallar la impresión de que los Siete eran los dirigentes de la parte de la comunidad jerosolimitana de habla griega (según el modelo del consejo de los Siete en las comunidades judías). El conflicto con la parte de

61. En Gál 1,18 Pablo menciona una sola visita a Jerusalén antes de la asamblea de los apóstoles.

la comunidad de habla aramea lo motivaron dificultades sociales y se solucionó con la intervención de los apóstoles. Lucas describe una escena ideal. Ésta revela su tendencia a transmitir una imagen lo menos conflictiva posible de la comunidad primitiva, que es conducida con seguridad bajo la guía de los apóstoles. Entre ambas partes de la comunidad hubo diferencias tocantes a la postura frente a la Ley y frente al Templo. Es suficientemente elocuente el hecho de que sólo la parte helenista de los judíos sea expulsada de la ciudad, mientras que los apóstoles pueden permanecer en ella (8,1).

El ministerio del que más se habla es el de presbítero. Se supone la existencia de un gremio de presbíteros. El caso más claro en este sentido lo constituye Jerusalén (15,2.4.6 y *passim*). Sólo una vez —en el contexto del primer viaje misionero— habla Lucas de que Pablo y Bernabé habían establecido presbíteros en las comunidades de Asia Menor mediante la imposición de manos después de orar y ayunar (14,23). Teológicamente, lo más interesante es el discurso pronunciado por Pablo en Mileto para despedirse de los presbíteros de Éfeso. La tarea de estos últimos consiste en apacentar la Iglesia de Dios. En esta expresión se incluyen tareas de dirección y de cuidado pastoral en sentido amplio. Los presbíteros fueron establecidos por el Espíritu Santo. En el discurso se les llama *epíscopos*, lo cual podría ser una forma de referirse a la función que desempeñan (vigilantes). Sin embargo, parece que se contempla la referencia a un ministerio, en relación con el cual conviene tener en cuenta el uso indiferenciado de los términos «presbítero» y «epíscopo» (20, 28)[62]. No se distingue entre los nombres de esos ministerios (una situación semejante a la de las cartas pastorales). La advertencia frente a los herejes que van a venir y que se introducirán en el rebaño como lobos rapaces (20,29) no oscurece la imagen de la situación de la comunidad que se describe en la obra. El pasado sigue siendo idealizado. Lucas dice que en Antioquía había profetas y maestros, entre los cuales incluye también a Saulo (13,1; cf. 15, 32). En conjunto se tiene la impresión de que Lucas sabe que en las comunidades se ejercían diversos ministerios. Al presentar a Pablo ordenando presbíteros, Lucas retrotrae al pasado situaciones de su época. No se preocupó por ofrecer una visión sistemática del ministerio. En 6,6 se supone la sucesión apostólica, pero no se elabora con todas sus consecuencias. En el primer plano aparece una espe-

62. Cf. R. Schnackenburg, «Episkopos und Hirtenamt», en *Schriften zum NT*, München, 1971, pp. 247-268; F. Prast, *Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit*, FzB 29, Stuttgart, 1979; A. Weiser, «Gemeinde und Amt nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte», en J. Gnilka y E. Zenger (eds.), *Dynamik im Wort*, Stuttgart, 1983, pp. 201-215.

cie de sucesión de la enseñanza apostólica, que garantiza sobre todo Pablo.

La unidad y comunión de la comunidad se presenta y fundamenta ejemplarmente en los sumarios[63]. Las bases las constituyen la enseñanza de los apóstoles, la comunión, la fracción del pan y las oraciones, en las que se mantienen asiduos (2,42ss.; cf. 4,32-35; 5,12-16). También en este caso se manifiesta la importancia eclesiológica de los doce apóstoles. Su enseñanza, predicada primero por ellos y consignada luego por escrito por «muchos», se halla en definitiva en la obra compuesta por Lucas (cf. Lc 1,1-4). La fracción del pan y las oraciones son las celebraciones litúrgicas constitutivas de la comunidad; la comida eucarística, vinculada todavía a una comida corriente, se celebraba en las casas con alegría y sencillez de corazón (Hch 2,46s.). La comunión (κοινωνία) —la palabra sólo aparece aquí en toda la obra lucana— se puede referir al Espíritu que les había sido otorgado y que constituye ahora el vínculo de unión entre ellos, pero también a su vida comunitaria, en la que lo tienen todo en común[64]. En la disponibilidad para compartir, que nivela las diferencias sociales existentes entre ellos, sigue viva la instrucción de Jesús, que había exigido a sus discípulos la renuncia radical a la propiedad (Lc 14,33). Lucas idealiza también en este caso la imagen de la comunidad, como puede revelar el caso de Ananías y Safira[65]. Sin embargo, su objetivo es animar a los cristianos a poner en práctica una vida comunitaria de ese tipo, pues conoce evidentemente los peligros que las grandes diferencias sociales suponen para la unidad[66].

La unidad y la concordia tienen que hacerse visibles además hacia afuera. Los creyentes se reunían unánimemente en el Templo (Hch 2,46), en el atrio de Salomón (5,12), tienen un solo corazón y una sola alma (4,32). Con ello se indica asimismo que la comunidad primitiva sigue unida a Israel, sigue cumpliendo la ley (cf. 21,24). Pero esto pertenece al pasado. La «cláusula de Santiago» decidida en

63. Cf. H. Zimmermann, «Die Sammelberichte der Apg»: *BZ* 5 (1961), pp. 71-82; P. C. Bori, *Koinonia*, Brescia, 1972; D. L. Mealand, «Community of Goods and Utopian Allusions in Acts 2-4»: *JThSt* 28 (1977), pp. 96-99.

64. El contexto lo ilustra Hch 5,9, pero también se explica etimológicamente. Cf. 2,44; 4,32: ἅπαντα κοινά. Cf. Schneider, *Apg* I, p. 286. Según Roloff, *Apg*, p. 66, la *koinonia* tiene que ver con Cristo: «existir como comunidad histórica gracias al don de la salvación que él nos ha dado».

65. Cf. Hch 5,4. La renuncia a las posesiones se hace libremente. Algo distinto ocurría en Qumrán. Lo que se cuenta de Bernabé resulta instructivo. Vende un campo y pone las ganancias a disposición de la comunidad (4,36s.).

66. Pesch, *Apg* I, p. 131, afirma que la fe cristiana en la resurrección no puede espiritualizarse, sino que es preciso testimoniarla también en la vida económica comunitaria. Cf. además C. M. Martini, «La comunità cristiana primitiva e i problemi della Chiesa del nostro tempo»: *Parole di vita* 14 (1969), pp. 341-356.

la asamblea apostólica (15,19s.) supone una cesura en este punto. La Iglesia lucana es en su mayoría gentil-cristiana. Ello significa que la Ley sirve para describir una época del cristianismo primitivo, pero no constituye una realidad teológica. Lo cual permite percibir las diferencias frente a Pablo. La Iglesia es cuestionada, perseguida. En este sentido, ahora es el tiempo de la «espada» (cf. Lc 22,36-38)[67]. Lo que les ocurrió a los apóstoles tiene valor ejemplar (Hch 4,1-31; 5,17-42): «Es necesario que pasemos por muchas tribulaciones para entrar en el Reino de Dios» (14,22). Los apóstoles abandonaron el Sanedrín contentos, «por haber sido considerado dignos de sufrir ultrajes por el nombre (de Jesús)» (5,41).

La comunidad se organiza como comunidad doméstica[68]. La fórmula-*oikos* nos informa sobre la conversión de una casa. Así se expresa repetidamente la fundación de una comunidad: «Crispo, el jefe de la sinagoga, creyó en el Señor con toda su casa» (18,8). Lidia, la vendedora de púrpura, se hizo bautizar con toda su casa (16,15). Pablo cambia la sinagoga por la casa de Crispo en Corinto (18,7), por la escuela de Tirano en Éfeso (19,9). En las casas se desarrolla la vida comunitaria, la oración en común (1,13; 12,12), la fracción del pan (2,42), la predicación y la catequesis (20,7ss.); en ellas se acoge a los misioneros itinerantes (10,6), se presentan profetas (21,10). Las mujeres tienen importancia para la vida de la comunidad y para la actividad misionera; así ocurre ya en Jerusalén con María, la madre de Marcos, que acoge a la comunidad (12,12). En Filipos, Lidia es la primera cristiana europea, a la que Pablo convierte (16,15). El matrimonio formado por Áquila y Priscila apoya a Pablo en su trabajo (18,2.18.26) y preside más tarde una comunidad doméstica (cf. Rom 16,3-5)[69]. En favor de una participación de la comunidad en las decisiones está el decreto de la asamblea apostólica, que comienza precisamente con las siguientes palabras: «Entonces decidieron los apóstoles y presbíteros, con toda la comunidad...» (Hch 15,22). También el envío de misioneros se realiza en una asamblea de la comunidad (13,1-3).

67. La frase sobre la espada anuncia enemistades y persecuciones. Pero no es en modo alguno una llamada a la violencia, que Jesús rechaza categóricamente (Lc 6,27-30).

68. Cf. H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, SBS 103, Stuttgart, 1981; Gnilka, *Phm*, pp. 17-33.

69. Este matrimonio judío expulsado de Roma, ¿sería ya cristiano cuando llegó a Corinto? El edicto del emperador Claudio contra los cristianos supone la presencia de judeocristianos en Roma. Cf. Suetonio, *Vita Claudii*, 25. Si esto fuera así, es posible que Aquila y Priscila hubieran fundado ya una comunidad doméstica en Corinto antes de la llegada de Pablo.

Bibliografía

H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, BHTh 17, Tübingen, [5]1964; trad. esp.: *El centro del tiempo*, Madrid, 1974; P. S. Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of St. Luke*, AnBib 36, Roma, 1969; W. Dietrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften*, BWANT 94, Stuttgart, 1972; E. Kränkl, *Jesus der Knecht Gottes*, BU 8, Regensburg, 1972; E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, StUNT 9, Göttingen, 1972; S. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, SNTS.MS 23, Cambridge, 1973; C.-P. März, *Das Wort bei Lukas*, Leipzig, 1974; C. H. Talbert, *Litterary Pattern, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, JBLMS 20, Philadelphia, 1974; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, WMANT 5, Neukirchen, [3]1974; P. Zingg, *Das Wachsen der Kirche*, OBO 3, Freiburg-Göttingen, 1974; G. Lohfink, *Die Sammlung Israels*, StANT 39, München, 1975; W. Radl, *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk*, EHS.T 49, Frankfurt a.M., 1975; J. Drudy, *Tradition and Design in Luke's Gospel*, London, 1976; R. Glöckner, *Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas*, WSAMA.T 9, Mainz, 1976; M. Dömer, *Das Heil Gottes*, BBB 51, Bonn, 1978; U. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesu*, FzB 24, Stuttgart, [2]1979; J. M. Nützel, *Jesus als Offenbarer Gottes in den lukanischen Schriften*, FzB 39, Wurzburg, 1980; J.-W. Taeger, *Der Mensch und sein Heil*, StNT 14, Gütersloh, 1982; F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Göttingen, 1983; S. G. Wilson, *Luke and the Law*, SNTS.MS 50, Cambridge, 1983; F. Bovon, *Lukas in neuer Sicht*, Biblisch-Theologische Studien 8, Neukirchen, 1985; D. L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern*, JSNT.SS 17, Sheffield, 1987; J. Roloff, «Die Paulus-Darstellung des Lukas», en *Exegetische Verantwortung in der Kirche*, Göttingen, 1990, pp. 255-278; B. Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lk*, NTA 21, Münster, 1991.

4

LA TEOLOGÍA DE LOS ESCRITOS JOÁNICOS

Entre los escritos joánicos hay que contar, además del cuarto evangelio, las tres cartas de Juan. A este grupo no pertenece el llamado Apocalipsis de Juan; aquellos escritos sólo tienen con él puntos de contacto muy lejanos, por ello se explicarán aparte en su momento. La relación del evangelio con las cartas es una cuestión muy discutida; la discusión toca de forma especial al problema del autor, o los distintos autores, y al orden en que se compusieron estos escritos. En términos generales se piensa que, tanto en el caso del evangelio como en el de las cartas, hubo varios autores[1]. Por lo que respecta a la sucesión cronológica de los distintos escritos, la mayoría de autores se muestra más favorable a la prioridad del evangelio; con todo, esta opinión ha sido objeto de duras críticas en época reciente[2]. Sin duda resulta exagerado leer 1 Jn como un comentario al evangelio o afirmar que 1 Jn sería totalmente ininteligible sin el evangelio[3]. Lo que más llama la atención son los puntos de contacto del prólogo de la carta con el prólogo del evangelio[4]. Es cierto que ni en el susodicho prólogo ni en el resto de la carta se hallan citas expresas del evangelio, lo cual hace difícil emitir un juicio al respecto. La perspectiva general de la carta es muy próxima a la segunda parte del evangelio, especialmente a los discursos de adiós, pues tanto aquí

1. No parece necesario acercarse con mayor detalle a este problema. Sobre la cuestión especial de los datos acerca del remitente en la segunda y tercera cartas, cf. H. Thyen, *TRE* XVII, pp. 195s., quien no rechaza la posibilidad de identificar al «presbítero» con el Discípulo Amado. En tal caso, esos dos pequeños escritos serían los documentos más antiguos del círculo joánico.
2. Cf., por ejemplo, Schnelle, *Christologie*, pp. 65-75; Grayston, *Johannine Epistles*, p. 11.
3. Cf. Nunn, *EvQ* 17 (1945), p. 296.
4. Sobre este punto, cf. Theobald, *Fleischwerdung*, p. 436.

como en la carta se habla al círculo de los partidarios y de los discípulos. Los problemas citados toman otro cariz si se parte de que los escritos joánicos nacieron en una escuela. Esto no excluye la existencia de un autor individual, pero supone afirmar que las ideas y tradiciones asumidas en dichos escritos fueron repensadas y examinadas, e incluso pre-formuladas y expresadas antes en el seno de un grupo. El lenguaje y la misma teología de los escritos joánicos poseen una llamativa consistencia propia, que en último término sólo puede explicarse satisfactoriamente recurriendo a una «escuela joánica». Ello justifica que expongamos juntamente el evangelio y las cartas. En toda esta problemática se debe contar con que hubo una evolución. Así, por ejemplo —y nos conformamos con mencionar sólo este problema—, en el caso de 1 Jn hay que convenir claramente en que la escatología ha sido remitida al futuro. Pero también dentro del mismo evangelio ha habido evolución. El capítulo 21, por ejemplo, se debe considerar un capítulo adicional. Es posible que, al componer su carta, el autor de 1 Jn no conociera el citado capítulo con su visión eclesial universalista[5]. Lo cual vuelve a mostrar lo complejo que resulta determinar la sucesión cronológica de cada uno de los escritos. Pero con ello entramos en la cuestión de los materiales preexistentes.

I. LOS MATERIALES PREEXISTENTES

1. *El problema*

Resulta muy difícil determinar los materiales preexistentes al evangelio de Juan recogidos en esta obra. En este punto concreto han comenzado a tambalearse recientemente postulados que hasta hace muy poco eran ampliamente aceptados. Bultmann, por ejemplo, consideraba que además de la historia de la Pasión había dos fuentes escritas: el contenido de la primera habrían sido los milagros joánicos (fuente de los signos), y el de la otra, los discursos de revelación. La fuente de los discursos ya se ha abandonado mayoritariamente[1]; pero también se cuestiona cada vez con más fuerza la existencia de una fuente de los signos, cuyo contenido hubieran sido los siete signos joánicos[2] y posiblemente otros materiales (como el relato sobre

5. Es lo que supone Klauck, *1 Joh*, p. 47.

1. Cf. Becker, *Joh* I, p. 35.

2. Se trata de la conversión del agua en vino (2,1-11) y la curación del hijo del funcionario real (4,46-54), localizados ambos en Caná. Además, la curación del paralítico en la piscina de Betesda en Jerusalén (5,1-18), la multiplicación (6,1-15), Jesús caminando sobre

Juan el Bautista). Cuestionar la existencia de esta fuente parece plenamente justificado. Las historias son tan diferentes entre sí, que resulta difícil imaginar que todas ellas procedan de una fuente común única[3]. Ninguno de los dos milagros realizados en Caná (el segundo tiene su paralelo en Mt 8,5-13 y par.) va seguido de un discurso de revelación, cosa que sí ocurre en el caso de los otros signos. Es verdad que el milagro de la multiplicación y el de Jesús caminando sobre las aguas aparecen juntos como en Mc 6,30-52 y par. Los dos milagros de Caná pudieron muy bien haber sido transmitidos conjuntamente[4], aunque esta cuestión no tiene mayor importancia teológica. Es muy probable que el «evangelio» de Juan fuera configurado como evangelio siguiendo un modelo sinóptico, que pudo haber sido el evangelio de Marcos. ¿O conocía el redactor final los otros dos sinópticos[5]?

Así, pues, si la búsqueda de fuentes pre-joánicas no parece adecuada, en el estado actual de los debates sobre el cuarto evangelio el intento de reconstruir la composición del evangelio de Juan en hipotéticas redacciones más o menos sucesivas se halla marcado por una gran incertidumbre. Además, ese intento tampoco tiene por qué conducir a resultados positivos, pues el proceso a que nos venimos refiriendo tiene mucho que ver con los debates mantenidos dentro de la escuela joánica; y en esta cuestión la susodicha escuela de las tradiciones garantiza tanto la continuidad como la independencia. Hay que contar con que en ese proceso de debate existen tensiones y desarrollos. Si éstos tienen importancia teológica, hay que señalarlo. Pero, en ese caso, no se puede hablar de materiales preexistentes en sentido estricto.

2. *Lo sinóptico*

Si dedicamos un tratamiento exclusivo a «lo sinóptico», seguimos estando en el evangelio, es decir, entramos en un complicado terreno de debate. Al abordar este punto no pretendemos determinar las

las aguas (6,16-21), la curación del ciego de nacimiento en la piscina de Siloé en Jerusalén (9,1ss.) y la resurrección de Lázaro en Betania (11,1ss.).

3. Los principales argumentos contra esta tesis los menciona G. Thyen, *TRE* XVII, pp. 207s.: las muchas reconstrucciones de la fuente muestran diferencias muy notables entre sí. Tampoco hay unidad de estilo y se descubren diferencias en la historia de la tradición. No es posible descubrir una cristología común a esos relatos.

4. Cf. Heekerens, *Zeichen-Quelle*, pp. 22-26 y 45-47, quien atribuye también a esa fuente la historia de la pesca abundante (Jn 21,1ss.).

5. Cf. F. Neirynck, *Jean et les Synoptiques*, EThL.B 49, Louvain, 1979.

relaciones del evangelio de Juan con los sinópticos[6]. Categorías tales como «ampliación» o «sustitución» de los sinópticos por parte de Juan parecen muy poco adecuadas al problema; pero tampoco conducen a nada los esfuerzos por reconstruir «fuentes» sinópticas —o más exactamente: textos que tuvieran paralelos en los evangelios sinópticos—. Ello se debe sobre todo a que esos textos han sido completamente repensados y reelaborados[7]. Nuestra pretensión es ofrecer en este apartado un intento de subrayar líneas teológicas de interpretación que habrían actuado en ese proceso de reflexión y de reelaboración. Así podremos lograr además introducirnos en el pensamiento y en el plan teológico del evangelista. Escogemos algunos ejemplos, renunciando positivamente a la pretensión de abarcar todo el material.

El texto más cercano a los sinópticos es ciertamente la serie de relatos constituida por la *multiplicación de los panes* y *Jesús que camina sobre las aguas*[8]. En el evangelio de Marcos estos pasajes se hallan insertos entre los muchos hechos ocurridos entre el retorno de los discípulos tras el envío y la concentración de grandes muchedumbres con sus enfermos en torno a Jesús (Mc 6,30s.53-56); la frase de revelación «yo soy» sólo se muestra eficaz después de que ha pasado cierto tiempo. El alcance del texto en el relato joánico es mucho mayor[9]; en él, introduce y determina una nueva sucesión de hechos y de discursos. En Jn 6,1ss. comienza algo nuevo. La historia de la multiplicación arroja su luz sobre el discurso del pan que le sigue y sobre la parte eucarística de ese discurso, y se resiste a una consideración aislada. Su sentido se descubre únicamente cuando se la contempla en el conjunto del capítulo sexto; y viceversa, el relato ilumina el sentido del discurso, lo saca a la luz. De modo que lo característico de la concepción del cuarto evangelio es el paso de la actuación milagrosa al discurso revelador. La labor literaria —aun cuando no sea totalmente perfecta debido al manejo de material tradicional, que a veces entorpece el desarrollo[10]— adquiere peso

6. Cf. sobre ello el trabajo de J. Blinzler, *Johannes und die Synoptiker*, SBS 5, Stuttgart, 1965, cuya lectura sigue siendo muy útil.
7. Cf. F. Hahn, «Die Jüngerberufung Joh 1,35-51», en *NT und Kirche*, Festschrift R. Schnackenburg, Freiburg, 1974, pp. 172-190.
8. En este sentido se constata una proximidad especial a Marcos. Cf. Becker, *Joh* I, pp. 35s.
9. A ello hay que añadir que en Mc 8,1ss. se cuenta otra multiplicación. Los discípulos no entienden las palabras de Jesús (6,52). En el contexto del «secreto mesiánico» este detalle orienta hacia una situación post-pascual.
10. En 6,30 se habla de la exigencia de que Jesús realice un signo; la pretensión resulta chocante, pues el milagro ya se había realizado.

teológico. El milagro se convierte en signo. Y sólo si se entiende como tal se entiende adecuadamente.

En la susodicha labor literaria se han tejido determinados hilos entre el milagro y el discurso, algunos de los cuales vamos a mencionar. En primer término tenemos lógicamente la palabra clave «pan». El don del pan se convierte en el pan de vida, que es el mismo Jesús; según 6,27, el pan apunta además a un don que se promete para el futuro y que dará el Hijo del hombre. El valor del milagro como signo no se revela únicamente en el discurso explicativo, sino también en la actitud de rechazo por parte de la muchedumbre, que se queda en el terreno del milagro, es decir, en la necesidad de saciar el hambre material, y no puede elevarse a la ulterior comprensión del signo (6,26). En esta misma línea se orienta el tema de la incomprensión (6,5-7), que introduce el evangelista cuando se pasa a la revelación —y a su rechazo—. La incomprensión alcanza a todos, incluso a los discípulos. Para entender el signo es preciso que alguien nos introduzca en su sentido. Todo ello tiene que ver con la revelación que acontece en Jesús; y en el evangelio de Juan esa revelación se articula expresamente en la frase de revelación «yo soy». Al «yo soy (eso)» del relato del milagro se le tiene que conceder toda la importancia de la frase joánica de revelación. Dicha importancia la asegura el contexto: por una parte, mediante la presencia repetida de esta fórmula (absoluta) de revelación en el evangelio y, por otra, mediante la fórmula (relativa) metafórica de revelación «yo soy el pan de vida» (6,35), con la que guarda cierta relación. Además las numerosas imágenes vinculadas a las distintas fórmulas-yo-soy se reducen a una unidad. Si se quiere descubrir una tendencia básica en las adaptaciones de la tradición «sinóptica» en Jn 6, habría que verla en la idea de revelación, es decir, en la cristología. El desarrollo de la cristología no es fin en sí mismo, es decir, no se limita sólo a Cristo; tal desarrollo tiene que ver además con la salvación del hombre. El aspecto soteriológico es irrenunciable. La reelaboración del signo puede acentuar este aspecto. Como el pan, también la revelación/el revelador transmite vida.

También en el evangelio de Marcos aparecen al principio la *historia del Bautista* y *la vocación de los primeros discípulos*. Pero en el cuarto evangelio se descubren hilos que entretejen ambos relatos más estrechamente, pues se nos cuenta que los primeros discípulos de Jesús procedían del Bautista; es más, que el Bautista los encaminó hacia Jesús[11]. El Bautista aparece como un personaje dotado

11. Cf. J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus*, BSt 63, Neukirchen, 1972; J. Ernst, *Johannes der Täufer*, BZNW 53, Berlin, 1989.

de sabiduría, como alguien que, por inspiración divina, ha llegado a saber que Jesús es el Hijo de Dios (1,34). También él desconocía este hecho al principio, como los demás; efectivamente, en dos ocasiones se subraya que no conocía a Jesús (1,31.33). Este desconocimiento se refiere a lo esencial de su ser. Tras haber recibido el don del conocimiento, es capaz de dar a conocer a Jesús en Israel (1,31). Comparada con los sinópticos, la exposición joánica aparece sustancialmente transformada. En Juan no se halla la menor huella de la predicación escatológica del Bautista sobre el juicio. Su actividad se orienta exclusivamente a dar a conocer a Jesús entre el pueblo. Por ello, dicha actividad aparece claramente reducida, queda relegada frente a la actuación de Jesús. El Bautista actúa sólo para Israel. Su misión no es revelar, sino dar a conocer[12]. Sólo Cristo puede pronunciar la fórmula de revelación «yo soy». Lo único que puede decir el Bautista es «yo no soy», y lo tiene que hacer acentuadamente (1,20). Él es como una lámpara que arde algún tiempo, Cristo no depende de su testimonio; si esto ocurre así es por causa de los hombres (5,34s.). Es el amigo del novio, que no tiene la esposa. Él tiene que disminuir, aquél, crecer (3,29s.).

Esta exposición menguada de la actividad del Bautista tiene su explicación. El grupo de sus discípulos siguió existiendo y evolucionó hasta el punto de que, hacia finales del siglo I, consideraba que su maestro era el Mesías. Era necesario corregir tal orientación. En el evangelio se vuelve a situar al Bautista en un evidente segundo plano, de modo que, en su irrepetible actividad histórica, aparece como testigo y como creyente ejemplar. La perícopa del bautismo de Jesús, tan importante para los sinópticos, pasa a segundo plano. Nada se dice del bautismo de Jesús por Juan. Sólo ha quedado la manifestación celestial de la venida del Espíritu Santo, concomitante al hecho del bautismo; en la contemplación de esa venida se implica al Bautista —frente a Mc 1,10—, convirtiéndose para él en un signo para conocer a Jesús (Jn 1,33). De este modo se vuelve a poner de relieve la idea de la revelación; una idea cristológicamente determinada y central en el relato. El revelador tiene que darse a conocer. Pues, de otro modo, seguiría siendo el desconocido entre los hombres (cf. 1,26). La iniciativa la tiene el revelador, sobre todo en relación con la posibilidad de que se dé el reconocimiento individual de Jesús como Hijo de Dios. Lo que se le concedió al Bautista tiene además amplia significación pues muestra que el acceso a Jesús es un don. Y ello no porque cada vez tengan que ocurrir cosas extraordi-

12. En 1,31 φανερωθῇ no se debe traducir de ningún modo por «revelar».

narias, sino más bien porque el acceso a Jesús implica un proceso de conocimiento, para el cual el hombre no se halla capacitado de por sí y es preciso que se le revele. Algo semejante parece indicar la extraña referencia a la higuera en el encuentro con Natanael (1, 47s.)[13], y tal vez la misma indicación sobre la visión de la escalera celeste (1,51). Con ello se toca el hecho de ir a Jesús, la estructura joánica de la fe, la relación entre fe y conocimiento. Volveremos a ello más adelante.

Si se comparan las historias joánicas de vocación (1,35-53) con las que aparecen en Marcos (Mc 1,16-20), llaman la atención, además de los nombres, las confesiones de fe que aparecen al final de cada una de aquéllas. También aquí se ha introducido el interés cristológico: «Hemos encontrado al Mesías» (1,41) o, lo que es lo mismo: «Hemos encontrado a Aquel de quien han escrito Moisés y los Profetas» (1,45) o «Tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel» (1,49). A las personas en cuestión se les otorga el conocimiento ya en su primer encuentro con Jesús. Jesús se les da a conocer, lo mismo que él conoce completamente a los hombres; a Simón lo llama por su nombre en el primer encuentro (1,42). Aparece aquí una relación referencial a la alegoría del buen pastor, que conoce a las ovejas de su rebaño y las llama por su nombre (10,3). Natanael es reconocido como verdadero israelita (1,47). A diferencia de lo que ocurre en los sinópticos, junto a la orden de seguirle (1,43) aparece la terminología de la búsqueda y el hallazgo. Las primeras palabras del Cristo joánico, dichas a los dos discípulos del Bautista que se dirigían hacia él, suenan así: «¿Qué buscáis?» (1,38). En relación con estas palabras hay que leer la —feliz— indicación hecha anteriormente de que ellos lo encontraron. Con ello se toca la búsqueda del sentido de la vida, fundado en cada hombre, y que se halla con la misma terminología en la literatura sapiencial: «Quien me busca, me encuentra» (Prov 8,17). «Quien me encuentra, halla la vida y encontrará la complacencia del Señor» (Prov 8,35). Partimos de que la terminología sapiencial sirvió de modelo. Ya aquí se ve claramente que una parte esencial de la cristología joánica lleva el cuño sapiencial, de modo que Cristo aparece como personificación de la sabiduría. En él se cumple el destino de la sabiduría, es decir, que quien la busca, la encuentra; pero también el destino en relación con quien la rechaza.

13. Hay diversas explicaciones minuciosas de este extraño pasaje. Algunos piensan que la higuera es el lugar del estudio de la Ley o el árbol de la ciencia en el paraíso, que debió de ser una higuera; otros piensan en la historia de Susana, donde un árbol determinado sirve para fundar una evidencia. Cf. Schnackenburg, *Joh* I, pp. 315s.; Brown, *John* I, p. 83. Las distintas explicaciones revelan las dificultades de los intérpretes.

En el mismo contexto de la historia de vocaciones se puede aludir a otra característica del lenguaje joánico. Se trata del hecho de concretarse de forma peculiar en un lenguaje concentrado, circular, que se expresa a veces en datos sobre números, tiempos y lugares. El encuentro se produjo a la hora décima (las 16 horas, según nuestro cómputo horario)[14]. En relación con estas indicaciones numéricas se plantea siempre la pregunta de si tras ellas no se esconde un sentido simbólico. Aunque nosotros no podamos descubrir siempre ese sentido oculto, el medio lingüístico del cuarto evangelio induce a creerlo. Para los primeros destinatarios no debía de tratarse de un sentido oculto. Tal vez sea el diez el número de la plenitud, el tiempo del encuentro[15].

El *relato de la Pasión* coincide en sus estaciones fundamentales con el de Marcos y tiene algunos puntos llamativos de contacto con Lucas[16]. Juan empieza con el prendimiento de Jesús en el huerto del Monte de los Olivos (18,1ss.); esto podría constituir un indicio de que un primitivo relato de la Pasión anterior a todos los evangelios habría comenzado también de ese modo. Así, pues, si partimos de estas dependencias —sean cuales sean los modos en que se produjeran—, nos interesan determinados elementos de la configuración joánica. Faltan dos perícopas sinópticas significativas: la agonía de Jesús en Getsemaní y el proceso ante el Sanedrín. Juan ha prescindido de ellas por razones teológicas. La humillante agonía no encajaba con la imagen de Cristo que impregna su historia de la Pasión, es decir, con la imagen de un rey cuya majestad se refleja precisamente en su Pasión y muerte. En lugar de esto, ha convertido el prendimiento en una escena epifánica, en la que Jesús se da a conocer mediante la frase «yo soy». Las turbas retroceden y caen a tierra (18,5-8). Que Juan conocía la perícopa de Getsemaní se deduce del hecho de que elabora algunos de sus elementos ubicándolos en otro sitio (cf. 12,27 con Mc 14,34s.).

Algo parecido ocurrió con el proceso ante el Sanedrín. Encontramos elementos del relato de Marcos sobre el proceso introducidos en otros contextos: el *logion* sobre la destrucción y reconstrucción del Templo en 2,19 (cf. Mc 14,58); la pregunta de si Jesús es el Cristo en 10,24 (cf. Mc 14,61); la acusación de blasfemia en relación con su pretensión de ser Hijo de Dios en 10,36 (cf. Mc 14,61-

14. N. Walker, «The reckoning of hours in the Fourth Gospel»: *NT* 4 (1960), pp. 69-73, defiende la teoría poco convincente de que Juan utiliza la división romana del día, correspondiente a la que se usa actualmente. Una opinión contraria en Brown, *John* I, p. 75.

15. Así interpreta Bultmann, *Joh*, p. 70. Otros datos numéricos son 6 tinajas (2,6); 46 años (2,20); 153 peces (21,11).

16. Cf. H. Thyen, *TRE* XVII, p. 208; Dauer, *Passionsgeschichte*.

64)[17]. Pero el evangelista ha actuado de forma aún más sustancial. Pudo renunciar al proceso ante el Sanedrín[18], pues toda la actividad pública de Jesús la había situado en el horizonte de un enfrentamiento procesual con los judíos[19]. Éste comienza con el interrogatorio de Juan el Bautista por parte de los sacerdotes y levitas de Jerusalén (1,19ss.), continúa en los repetidos interrogatorios hechos a personas que fueron curadas por Jesús (5,10ss.; 9,13ss.), las decisiones de darle muerte (5,18; 7,1; 8,37.40; 11,53), las medidas judiciales contra quienes lo confiesan (9,22; 12,42), las tensiones entre el pueblo (7,43; 9,16; 10,19), hasta llegar a los interrogatorios hechos directamente a Jesús, algunos de los cuales hemos mencionado más arriba. Quienes llevan adelante este proceso son los judíos. Y en ese sentido es en primer término un proceso que contempla y se limita a la relación de Jesús con su pueblo. Pero el proceso no acaba con el final de su actividad pública.

Juan ha completado ampliamente el juicio ante Pilato. Como en Mc 15,2, el centro lo ocupa la pregunta de si Jesús es el rey de los judíos (18,33). Pero, a diferencia de su fuente, el texto desarrolla la βασιλεία Χριστοῦ, su señorío. El relato adquiere así rasgos «mundanos», mundiales, universales. Aunque su reino no es de este mundo, él ha venido al mundo para dar testimonio de la verdad y todo aquel —¡en el mundo!— que sea de la verdad, escucha su voz (18,36s.). En este contexto universal vuelven a entrar en escena los judíos. Como ya ocurría en el texto de Mc 15,9-15, ellos se distancian de su rey, del rey de los judíos, lo cual alcanza su expresión acabada en el grito del pueblo: «No tenemos otro rey que al César» (19,15). Esta concomitancia y conjunción de pueblo y mundo, de rey de los judíos y rey que ha venido al mundo, define el espacio donde acontece la salvación aportada por Cristo. La problemática de pueblo y mundo, judíos y cosmos nos volverá a ocupar más adelante. Elemento determinante es la mirada al mundo. Sin embargo, ello no abre el paso hacia un universalismo indiscutido, pues también el mundo es un concepto cargado de negatividad. Jesús es presentado por Pilato con las palabras «He aquí el hombre» (19,5); y esto se debe entender

17. Mientras que el título Hijo de Dios explica en Mc 14,58 el título de Cristo, según Lc 22,67-71 los miembros del Sanedrín preguntan a Jesús separadamente sobre su mesianidad y su filiación divina.

18. Este relato cabría esperarlo tras 18,24. Pero después de 18,28 Jesús es conducido desde Caifás a Pilato, sin que se diga nada de lo que ocurrió en la casa del sumo sacerdote. Los textos de 18,19-24 (interrogatorio delante de Anás) y 11,45-53 (plan de los jefes, de dar muerte a Jesús) no sustituyen el relato del proceso. El de 11,45-53 es un parelelo de Mc 14,1s. y par.

19. Cf. Blanck, *Krisis*, pp. 310-315; F. Hahn, *Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium*, EKK V/2, Zürich, 1970, pp. 23-96.

en el horizonte de este concepto del mundo. La corona de espinas y el manto de púrpura lo confirman[20]. El título Hijo de Dios se añade a la serie de los predicados cristológicos: «Se ha hecho Hijo de Dios» (19,7), lo cual significa dar un paso hacia el título que para el evangelista sobresale por encima de los otros. En el resto de la historia de la Pasión no sigue ningún título cristológico, no encontramos ninguna confesión cristológica comparable a la que hace el centurión junto a la cruz en Mc 15,39. Lo único que hay son cosas que hay que ver y oír; todas ellas pretenden que la muerte de Jesús se entienda como un acontecimiento cristológico de revelación: la lanzada del soldado, que provoca que de su costado salgan sangre y agua como signo de los dones de la vida y de la salvación (19,34), las últimas palabras del moribundo, que proclaman la consumación de la obra salvífica (19,28-30), el *titulus crucis*, rey de los judíos, que, escrito en tres lenguas —hebreo, latín y griego— vuelve a poner su Reino a disposición del mundo (19,19s.).

3. *El prólogo*

La explicación de lo «sinóptico» ha mostrado que la voluntad configurante de lo joánico se ha hecho valer en gran medida, sobre todo en relación con los intereses cristológico-soteriológicos. Si no tuviéramos los sinópticos, sólo con mucha dificultad podríamos determinar lo peculiar de estas tradiciones. Esta voluntad de configuración se percibe también lógicamente al principio, en el prólogo del evangelio; en este caso se presupone además que en él se ha reelaborado un texto preexistente, un canto o himno. La simbiosis entre texto previo y elaboración no hace muy fácil ofrecer un juicio sobre el alcance de uno y otra, y ha conducido a distintos resultados[21].

Sin embargo, lo primero que hay que hacer es percatarse de los términos del problema. Lo mismo que sus precedentes, también el

20. Se discute si la presentación debe entenderse en el sentido del título Hijo del hombre. En favor de esta opinión se expresa Dodd, *Interpretation*, p. 437; Dauer, *Passionsgeschichte*, p. 109; Sidebottom, *Christ*, pp. 99-111 y otros.

21. Siguiendo a Theobald, *Fleischwerdung*, pp. 462-466, y con el fin de ofrecer una visión panorámica, podemos dividir las diferentes propuestas en tres grupos: 1) considerar que 1,14-18 es relectura del prólogo original, que sería 1,1-12 o 13; 2) 1,1-5 sería el prólogo original; 1,6-8, el punto de engarce con el *corpus evangelii*; 1,9-18 contendría fragmentos de una redacción posterior; 3) 1,6-8 sería el comienzo original del evangelio, ampliado posteriormente con el texto del Logos, cuya tradición y redacción puede delimitarse de distintos modos. En una línea opuesta se orientan quienes propugnan la unidad de todo el texto de 1,1-18: W. Eltester, «Der Logos und sein Prophet», en *Apophoreta*, Festschrift E. Haenchen, BZNW 30, Berlin, 1964, pp. 109-134; H. Ridderbos, «The Structure and the Scope of the Prologue to the Gospel of John»: *NT* 8 (1966), pp. 180-201; E. Ruckstuhl, *Die Literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg, 1951.

cuarto evangelio ubica el relato sobre Juan el Bautista al inicio: «Hubo un hombre enviado por Dios, su nombre era Juan. Él vino para un testimonio, para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por medio de él. No era él la luz, sino que vino para dar testimonio de la luz» (1,6-8). Pero previo a este testimonio de Juan y enmarcándolo hay un texto sobre el Logos, sobre su origen y procedencia divina, así como sobre su encarnación[22]. Una importancia singular tiene la pregunta sobre la función que cumple este texto sobre el Logos en relación con la historia de Cristo, que comienza con la referencia a Juan Bautista. En el fondo se trata de la relación del texto del Logos con el evangelio. De las numerosas opiniones, entresacamos dos que atribuyen gran importancia al versículo 14.

Para Rudolf Bultmann[23], con la frase «Y el Verbo se hizo carne» se ofrece el tema del evangelio. Con esa frase, la cristología joánica queda determinada desde el principio como una cristología de la encarnación. Prescindiendo una vez más de las distintas posibilidades de interpretar esta frase, Bultmann considera que con ella la revelación queda cualificada en el sentido de que el revelador aparece en su acontecer en un estado de «pura humanidad»; la frase introduce así un escándalo que sólo se puede superar desde la fe. En cualquier caso, según esta opinión, la idea de la encarnación del Logos se sitúa intencionadamente en el comienzo de la concepción del evangelio y de su cristología. M. Theobald ve las cosas en una línea opuesta. Para él la cristología de la encarnación supone el final de un proceso de desarrollo cristológico. Una confirmación de esta opinión la ve, entre otras cosas, en el hecho de que la cristología de la encarnación no halla eco alguno en el cuerpo del evangelio —salvo en algunos añadidos redaccionales (6,51c-58; 12,44-50)—. La cristología tiene un sello diferente en el resto del evangelio; está determinada por la idea de Cristo como enviado de Dios, como Hijo del hombre, que ha venido del Padre y ha vuelto a él. La inclusión del versículo 14 y, con este versículo, de la cristología de la encarnación se ha hecho para oponerse a una interpretación que negaba que Cristo «hubiera venido en carne» y que se explicita en las cartas joánicas (1 Jn 4,2s.; 2 Jn 7). Theobald habla de una cristología del bautismo, cuyo contenido es que el Logos divino habría venido al hombre Jesús en el bautismo, abandonándolo antes de la cruci-

22. Los argumentos en favor de la existencia de un texto previo se han ofrecido muchas veces. Cf. Becker, *Joh* I, pp. 67ss. En este sentido son significativos las inserciones sobre el Bautista, la estructura de sorites, conceptos como Logos que no vuelven a aparecer en el evangelio.

23. *Joh*, pp. 40s.

fixión[24]. Theobald atribuye también una función correctora o amplificadora a la idea de la creación (1,1-3) y al testimonio ocular, que —salvo los insertos de la redacción (1,34; 19,35; 21)— no vuelven a aparecer como tales en el evangelio; además considera que el prólogo es el «comentario más antiguo» del evangelio, porque resume y resalta lo fundamental[25].

En cualquier caso, es evidente que el texto previo del Logos asumido por el evangelista y reelaborado hasta formar el prólogo es de capital importancia para la cristología. En esta afirmación general se da también una coincidencia total entre las dos opiniones referidas. Resultan poco convincentes las interpretaciones según las cuales no hay continuidad entre el prólogo y el evangelio[26]. De la opinión de Theobald vamos a decir algo más.

Si partimos de que el texto previo sobre el Logos abarca 1,1-16[27] —las indicaciones sobre Juan Bautista en 6-8 y 15 son inserciones y, como veremos, no son las únicas—, el evangelista habría asumido con él la confesión de fe de la comunidad. Su evangelio quedó así determinado por esta confesión; él, por su parte, se adhiere a ella, pese a que aquel texto contenía novedades frente al evangelio. Pero además de esa perspectiva, hay que hacer valer la otra. No se trata únicamente de que el prólogo es un comentario introductorio al evangelio, sino además de que el evangelio es, por su parte, un comentario al prólogo. También en el comienzo de otros escritos del Nuevo Testamento (Rom, Col, Heb) encontramos —*mutatis mutandis*— una confesión de fe, que luego se interpreta en el resto del documento.

Es indudable que, con el texto del Logos, que él transformó en un prólogo, el Evangelista quiso crear un auténtico comienzo a su obra. La indicación inicial «Al principio» está tomada de Gén 1,1, es decir, estaba acuñada como inicio de un libro; y, como Gén 1,1, se refiere al momento de la creación, que es el inicio del tiempo. Resulta absurdo dudar de que la referencia temporal contempla el momento de la creación y, viendo las cosas desde 1,6ss., relacionar ya 1,1ss. con el Logos encarnado[28]. En su preexistencia, el Logos participó en la crea-

24. *Fleischwerdung*, *passim*, especialmente pp. 371-374 y 407-421.

25. Páginas 372s. El concepto lo acuñó R. F. Collins.

26. Por ejemplo, Bühner, *Der Gesandte*, p. 4.

27. En este sentido hay que contar con que 1-11 o 12b (salvo algunos elementos) era un himno precristiano a la sabiduría, que fue ampliado cristianamente mediante los vv. 14 y 16 y se aplicó así a Jesucristo. Cf. Becker, *Joh* I, pp. 71s.; Gnilka, *Joh*, p. 13.

28. Para Schottroff, *Der Glaubende*, p. 232, Jn 1,1ss. es, pues, una determinación sobre el ser del Logos. El esquema temporal no tiene función alguna. ¿Cómo es posible entender las cosas de este modo? Más prudente es la opinión de Theobald, *Fleischwerdung*, pp. 220-222, quien nota la simbiosis entre representación temporal y espacial, pero mantiene la temporal.

ción de todo sin excepción como mediador de la creación (1,3). Esta afirmación monista acerca de la creación, que en definitiva lo remite todo a Dios, no vuelve a repetirse en el evangelio[29]. Pero se sitúa en la línea de la tradición bíblica, en la que también se halla el evangelista. Sin embargo, más importante que la afirmación sobre la creación sería para Theobald la implicación cristológica de aquella afirmación. En su preexistencia, el Cristo-Logos oyó y vio todo lo que comunicó luego a los hombres en su manifestación histórica, como asegura más tarde el evangelio una y otra vez. Lo mismo que en la creación lo reveló todo, así también en su manifestación histórica constituye la única revelación del Padre. Luz y vida, que él ya poseía (1,4), no son ahora el resultado de una revelación «natural» —como se podría suponer que afirmaba el precedente himno a la sabiduría[30]—, sino de la revelación comunicada históricamente.

También se historiza el rechazo de la luz, por cuya causa surgen las tinieblas (1,5). Al hacerlo, el Evangelista se aleja de un problema especulativo sobre el origen del mal y asume la postura característica del evangelio, según la cual sólo en el encuentro con la luz, es decir, sólo con la revelación se perciben las tinieblas como tinieblas. Si aceptamos la opinión de que los versículos 9s. pertenecen a la redacción[31], hay que concluir que ya aquí el redactor hace valer su concepción del mundo. «Mundo» es una palabra con tintes negativos y significa el mundo enemistado de Dios por la historia de los hombres. En cualquier caso, repitiendo la idea del versículo 3a, constata que el mundo ha llegado a existir por la palabra; es decir, mantiene las posibilidades históricas, en medio de las cuales el hombre puede optar con libertad. Por ello concede importancia a la mención de la fe (1,12b.13), hacia la cual conduce también en definitiva el Logos. Al realizar una reducción a muy pocos imperativos, la fe adquiere una importancia de primer orden. Pues es la fe la que transmite la nueva vida, el nacimiento desde Dios. Con ello se precisa el don salvífico de la vida. Se distingue de la vida terrena, que se concibe por la voluntad de los hombres. En esta oposición, la vida terrena aparece como una vida impropia. En 5,25 se llega a afirmar que los que viven una vida terrena están muertos. Puesto que nacer de Dios otorga una vida divina, permanente, la ζωὴ αἰώνιος, ya aquí se revela la perspectiva escatológica del evangelista (escatología de presen-

29. Jn 17,5 y 24 se refieren a la creación, pero desde la perspectiva específicamente cristológica.

30. Sobre el transfondo sapiencial, R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man*, Cambridge, 1973; B. L. Mack, *Logos und Sophia*, StUNT 10, Göttingen, 1973; cf. además la nota 27.

31. Cf. en Becker, *Joh*, p. 69 los argumentos sobre este punto.

te). Lo definitivo se ha hecho ya presente en su plenitud. Para entender lo que significa esa vida hay que tener en cuenta la oposición, establecida ya en este texto, frente a la vida concebida por voluntad humana.

¿Pero cómo hay que entender, según el evangelista, la afirmación del versículo 14 sobre la encarnación? ¿Como paradoja de la fe, que permite contemplar la gloria divina en el simple hombre Jesús (Bultmann)? ¿O —resaltando en último término la afirmación sobre la encarnación— en el sentido de un «docetismo ingenuo», según el cual la carne es sólo la envoltura de la divinidad plena (E. Käsemann)[32]? ¿O como correctivo de una cristología bautismal insuficiente, según la cual el Logos divino habría descendido sobre el hombre Jesús en el bautismo y, que en el marco de esta confrontación, fundamentaría la idea de la encarnación (Theobald)? Formalmente hablando, queremos suponer que la afirmación sobre la encarnación formaba parte del texto ya existente sobre el Logos[33]. Conviene recordar que dicha afirmación se encuentra también en otro antiguo texto hímnico del Nuevo Testamento (Flp 2,7). No se puede excluir ciertamente que el texto del Logos poseyera cierta tendencia crítica indirecta[34]. Ésta se habría introducido debido a la polémica con los herejes en 1 Jn 4,2s.; 2 Jn 7. Sin embargo, el versículo 14a supone una clarificación frente al versículo 11 —«(el Logos) vino a lo suyo»—, que contempla ya su entrada histórica en el mundo. Esta relación singular de competencia del versículo 14 frente al versículo 11 podría ser un indicio de que se trata de una corrección objetiva.

Pero no se puede afirmar que la idea de que Dios se hizo hombre en Jesús aparece por primera vez en ese versículo. Pese al predominio de la cristología del Enviado, dicha idea se hace también presente, en cuanto al sentido, en otros momentos. La confesión de fe de Tomás: «Señor mío y Dios mío» (20,28), que, en cuanto confesión de fe conclusiva del cuarto evangelio, tiene el mismo valor que la confesión de fe del centurión en Mc 15,39[35], no se puede integrar en la cristología del Enviado. A aquella confesión se opone el humilde origen humano de Jesús, que provoca tanto escándalo, su procedencia de Nazaret (1,46), el hecho de que sus padres sean conocidos (6,42). El escándalo de la revelación se mantiene totalmente y ade-

32. «Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs», en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen, 1964, pp. 155 y 180.

33. Theobald, *Fleischwerdung*, p. 469, considera que la frase «Y el verbo se hizo carne» es redaccional. En el texto previo sobre el Logos se diría: «Y habitó entre nosotros».

34. Cf. Becker, *Joh* I, pp. 77s.

35. Esto vale *a fortiori* para la primera forma del evangelio, en la que faltaba el capítulo 21.

más se expresa. A Jesús se le reprocha que, pese a ser un hombre, se haga Dios (10,33; cf. 5,18). Así, pues, la encarnación de Dios no se introduce por primera vez en 1,14; lo que se hace en ese versículo es conceptualizarla.

La reelaboración redaccional del texto del Logos en la última parte del prólogo se concentra en la unicidad del Revelador. Esto se lleva a cabo distinguiéndolo una vez más de Juan Bautista (1,15), de Moisés y de la antigua economía salvífica —probablemente con la ayuda de una afirmación tradicional— (1,17), pero también presentando a Jesús como el «Unigénito del Padre» (1,14). Precisamente a esta preocupación sirve la frase conclusiva, que es además una afirmación de paso hacia el cuerpo del evangelio: en ella se le atribuye a Jesús, que se halla ahora en el seno del Padre, el papel de ser para los hombres el exegeta del Dios invisible (1,18).

Por último, el Evangelista aceptó fácilmente los conceptos de gracia y plenitud/pleroma (1,14.16) usados en el prólogo —el contenido del último es muy próximo al del término «gracia»—, que extrañamente no vuelven a aparecer en el evangelio. También tenía interés en señalar que, en el acceso a la fe, Dios precede a los hombres (cf. por ejemplo 6,44). Un grupo, constituido por un nosotros anónimo que confiesa su fe (1,14b), es responsable del capítulo añadido por la redacción (cf. 21,24). «Gloria» (*doxa*) es un término de revelación importante para Juan, y equivale a afirmar la presencia de Dios en Jesucristo. Según 1,14 ahora se ha hecho posible contemplar su gloria (la del Encarnado). Según 2,11 dicha posibilidad tiene que ver con la aceptación creyente de sus signos (cf. 11,4). En 12,41; 17,24 dicha posibilidad se remite al mundo de Dios. Sin embargo, también aquí existe una conexión entre el texto del Logos y el evangelio.

Al configurar el prólogo, el evangelista ha emprendido notables cambios de orientación en el texto del Logos que había recogido. Tales cambios constituyen para nosotros el punto de partida para exponer su concepción teológica.

II. EL HOMBRE EN EL MUNDO

El mundo (ὁ κόσμος) es ya en los evangelios sinópticos un concepto ambivalente, aunque no muy usado. En Marcos, por ejemplo, se oye decir, por una parte, que ganar el mundo entero no compensa la pérdida de la (propia) vida (8,36), y por otra, que el Evangelio tiene que anunciarse al mundo entero.

En un primer momento, uno querría pensar que la conjunción

de afirmaciones negativas y positivas en la obra joánica supone que en ella pervive una ambivalencia semejante. Así en 1 Jn 2,15s. se pide no amar el mundo ni lo que hay en el mundo, porque todo lo que hay en el mundo es «concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y jactancia de las riquezas»; frente a esto se puede llamar a Cristo «salvador del mundo» (4,42), «luz del mundo» (8,12) o incluso «cordero de Dios que quita los pecados del mundo» (1,29). Sin embargo, la concepción joánica del mundo es más profunda. En ningún otro escrito del Nuevo Testamento se usa tanto como aquí el término «mundo»[1]. Las distintas valoraciones alcanzan —o al menos parecen alcanzar— una tensión tan insostenible, que llegan a la contradicción. Y esto puede ocurrir incluso en un mismo texto. ¿Qué decir cuando se escucha que Cristo, en su discurso de adiós, afirma primero que él no pide por el mundo, sino (sólo) por los que el Padre le ha dado, y más tarde que pide por la unidad de los discípulos, «para que el mundo crea que tú me has enviado» (17,9 y 21)[2]? Muchos autores intentan superar estas dificultades suponiendo que las tradiciones fueron aumentando. Recientemente se nos ha hecho tomar conciencia de lo complejo que debió de resultar un proceso de formación del evangelio basado en una escuela. Las referidas tensiones son además un reflejo de los debates que se produjeron para lograr soluciones uniformantes. Aunque resulte ya imposible rehacer ese proceso de modo convincente, habría que preguntarse: ¿se da una tendencia que va de lo particular a lo universal o viceversa?, ¿o coexistieron ambas tendencias? En cualquier caso, el evangelio testimonia que la comunidad joánica pudo —o tuvo que— vivir en esa tensión. En este sentido, vale la pena notar que el número de las afirmaciones de tendencia positiva es mayor de lo que se admite muchas veces. Es más, se puede establecer una división muy interesante. En la primera parte del evangelio, en la que se nos habla de la actividad pública de Jesús, son más numerosas las apreciaciones positivas, amplias, universales (como luz, salvador, vida, pecado del mundo). Por el contrario, en la segunda parte, donde Jesús se dirige a los discípulos en el discurso de adiós, predomina el elemento limitador, particular; lo cual se explica por las respectivas situaciones. Los discípulos y el mundo son realidades opuestas. La confronta-

1. Κόσμος se usa unas cien veces en la obra joánica, treinta y siete en las proto-paulinas, tres veces en Marcos. Resulta llamativo el uso escaso en Lc/Hech: sólo tres veces.

2. Becker, *Joh*, p. 526, por ejemplo, considera que los vv. 20s. estorban y ve en ellos una tradición interpolada. Schnackenburg, *Joh* III, p. 218, señala la diferencia que se revela cuando la mirada de Jesús se dirige a la comunidad o al mundo, que rechaza su mensaje. El deseo de ganar los hombres para la fe hay que tomarlo en serio y expresa la preocupación misionera de la comunidad joánica.

ción pudo haber continuado. Los discípulos/la comunidad debe afianzarse en la idea de que ella está destinada a la vida. En la primera carta de Juan, donde las afirmaciones negativas sobre el mundo aparecen también en primer plano, se puede constatar asimismo una distinción parecida. Al principio se lee que Cristo es víctima de propiciación por los pecados del mundo (2,2; ¿dependiendo de Jn 1,29?). La frase más negativa aparece al final: «El mundo entero yace en poder del Maligno» (5,19).

Se puede aceptar que el punto de confluencia entre las perspectivas divergentes lo constituye el hecho de que la composición misma del mundo es mala, yace en el mal. En la obra joánica no se explica cómo se llegó a esa situación. No se debería recurrir demasiado pronto a Gén 3 como posible transfondo explicativo. Es raro encontrar ecos de la historia del paraíso; tal vez pueden suponerse en Jn 8,44: el diablo —homicida desde el principio—, mentiroso y padre de la mentira. Puede que el influjo se diera a través de Sab 2,24. En cualquier caso, ya hemos visto que el Evangelista ofrece la afirmación de la creación del mundo por el Logos (1,3). Quien prescinda de ella o piense que es un elemento perturbador, podría pensar que el mundo es metafísicamente malo y que aquellos que le pertenecen lo son también y están por ello perdidos irremediablemente[3]. A seguir pensando en esa línea podría animar la idea de que al demonio se le llama «príncipe del mundo o de este mundo», pero que ahora, es decir, en la hora de la muerte de Jesús, es arrojado fuera (12,31; 14,30); o la consideración del mundo como ámbito que está situado «abajo», frente al ámbito divino, que se halla situado «arriba». Es lo que ocurre cuando Jesús dice a los que no creen: «Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo» (8,23); o cuando se dice sobre el mundo que no puede recibir al Paráclito, al Espíritu de la verdad, porque no lo ve ni lo conoce (14,16s.). Por «mundo» hay que entender el mundo concebido históricamente; en primer lugar, los hombres, que, por esa razón, no pueden elevarse a lo divino.

Pese a esa composición negativa del mundo, Cristo es salvador y luz del mundo, Dios no elimina al mundo, sino que se vuelve hacia él, especialmente mediante el don y el envío de su Hijo único (3, 16s.). Incluso si se atribuyen esas afirmaciones aparentemente discordantes a diferentes estadios del proceso de composición del evangelio, las valoraciones positivas constituyen el horizonte decisivo.

3. Cf., por ejemplo, Schottroff, *Der Glaubende,* p. 295: «Juan es el primer sistema conocido y el más extenso de una gnosis que adapta tradiciones cristianas. Con el evangelio de Juan entró en el canon la doctrina gnóstica sobre la salvación».

Ciertamente se trata de valoraciones que se sitúan en el ámbito de la soteriología, no en el de la cosmología; este último ámbito se ve afectado por aquéllas sólo en la medida en que afirman de pasada que el mundo o el todo son creación de Dios. Si Dios se vuelve al mundo enviando a su Hijo, lo hace en último término por fidelidad a un mundo que fue creado por él, pero que entretanto se separó de él muchísimo y de forma trágica. El hombre se encuentra en este mundo alejado de Dios.

Esa imagen del mundo determinada negativamente la describe la obra joánica en pares de opuestos dualistas. Este dualismo constituye una característica de la obra y se hace presente prácticamente en toda ella, incluso en las historias de milagros o al menos en una parte de ellas[4]. En esas oposiciones, el mundo y el ámbito de Dios aparecen enfrentados. Dios es luz (1 Jn 1,5), es amor (4,8); el mundo yace en las tinieblas (Jn 3,19-21), en el odio. Su odio se dirige especialmente contra todo lo que no se adecúa a él, contra lo que no es «de» él (15,18-25). El mundo yace en la mentira, porque tiene como jefe al que es mentiroso desde el principio (8,44). Se halla en un estado de no libertad, es decir, en el pecado —Juan concibe el pecado como esclavitud (8,31-35)—, yace en el mal (1 Jn 5,19). Pero yace sobre todo en la muerte. Es cierto que todas estas determinaciones son intercambiables. Sin embargo, se puede conceder importancia sobresaliente a la muerte. Ella es la substancia de todas las cualidades negativas y de la experiencia más terrible de la situación de no estar salvados. De las personas que viven una existencia física en la tierra se puede decir que están muertos (Jn 5,25); lo cual significa no sólo que la muerte física constituye su destino inexorable, sino además que en su existencia terrena y más allá de ella están destinados a la muerte.

En cualquier caso, la constitución del mundo se manifiesta claramente en su encuentro con el Revelador; en ese encuentro irrumpe lo divino en el mundo. Lo cual significa que el mundo, que los hombres no son capaces de percibir la situación en la que se encuentran. No perciben las «cosas terrenas» (Jn 3,12: τὰ ἐπίγεια)[5]. Esto se manifiesta continuamente en el comportamiento de las per-

4. Esta última afirmación ha sido objeto de debate. Pero conviene observar que muchas de esas historias ya tenían una orientación dualista en su forma primera; por ejemplo, la curación del ciego se orientaba al dualismo luz y tinieblas, la resurrección de Lázaro, al de vida y muerte.

5. El concepto τὰ ἐπίγεια, usado también en la gnosis, designa la constitución de las cosas terrenas, su esencia; también la esencia y la constitución del hombre. Hay que considerarlas en oposición a las «cosas celestes», aunque ello resulta muy difícil. Así se expresa una opinión muy extendida. Textos sobre ello en Bultmann, *Joh*, p. 105, nota 1. Juan radicaliza la idea de la incapacidad humana para comprender.

sonas que se encuentran con Jesús. Para expresar esta dureza de entendimiento y esta incapacidad, el Evangelista ha echado mano del recurso literario del «malentendido». Jesús y la persona que se encuentra con él hablan en dos planos distintos, hablan sin comunicarse. Nicodemo piensa que, dado que es preciso que el hombre nazca de arriba (de nuevo), hay que volver al seno materno (3,4). Ante la afirmación de que el templo debe ser destruido y ser reedificado al tercer día, los judíos no piensan en el cuerpo de Jesús, sino en el templo de Jerusalén (2,19-21). La samaritana cree que, al hablarle del agua viva, Jesús le está prometiendo una fuente de agua corriente; no entiende que le está hablando del Espíritu de Dios (4,10-15), etc. Estas reacciones, en parte ingenuas y en parte maliciosas, escapan a un juicio psicológico. Van mucho más adentro. Pertenecen al dualismo joánico. Lo mismo que su concepción espacial conoce dos planos opuestos, arriba y abajo, también hay dos formas de discurso en el plano lingüístico. El mundo es por sí mismo incapaz de entender y acoger lo que está más allá de sus fronteras, lo que no procede «de» él. Éste es al menos el punto de partida. Esta oposición sólo puede superarse en cada caso por manifestación de Dios, por revelación. Y ello comienza con el diálogo. No es casualidad que al principio de la actividad de Jesús aparezcan dos diálogos, uno con un hombre y otro con una mujer: Nicodemo y la samaritana. Volviéndose a cada persona en concreto se hace posible descubrir el amor de Dios, pero también los impedimientos que se oponen a ese amor. Pues el hombre, «que es de la tierra, habla de la tierra», habla en términos terrenos, de forma ininteligible frente a la palabra que viene de arriba (3,31). En esta caracterización que se hace en la «pieza discursiva desvinculada de una situación concreta» y que sigue al diálogo con Nicodemo se puede ver reflejado tanto a Nicodemo como el modo en que puede reaccionar cualquier persona en general[6].

El comportamiento determinado por el mundo se caracteriza, pues, porque los hombres «aceptan gloria unos de otros» (5,43s.). También en este caso se resume en una frase breve y casi emblemática una forma específica de comportamiento. Desarrollándola se descubre una red de relaciones creadas por los hombres, que pretenden ofrecer supuestas seguridades. El hombre, inseguro en su ser, cree poder obtener seguridad en un juego de reglas creado por

6. Sobre el problema de Jn 3,13-21.31-36, cf. R. Schnackenburg, «Die "situationsgelösten" Redestücke in Joh 3»: *ZNW* 49 (1958), pp. 88-99. Bultmann, *Joh*, pp. 117s., relaciona el texto de 3,31 con frases de de los herejes. Con todo, es mejor entender el versículo en un sentido más general.

él mismo, reconociéndose mutuamente y dándose gloria recíprocamente. El concepto «gloria» (δόξα), que se cuestiona —para nuestra sensibilidad lingüística se trata también, incluso más que en el pasado, de un término ambiguo—, expresa la fragilidad y la mentira inherentes a esa seguridad. Esta impresión se refuerza por la certeza de que el mundo acoge a aquel «que viene en su propio nombre». Confía en él acríticamente, porque ve reflejado en él su propio ser. Bultmann comenta acertadamente: «Sordo a una autoridad verdadera, que les habla de la otra esfera, el mundo recibe su castigo en el hecho mismo de someterse a caudillos que no son en absoluto autoridad verdadera, sino todo lo contrario, pues en ellos sólo se manifiestan las inclinaciones de su propia voluntad»[7]. Venir en nombre propio significa: adecuarse al mundo, no cuestionarlo, rendirse al gusto de cada momento. Los que vienen en nombre propio logran ciertamente el favor de la gente, pero en realidad se muestran mentirosos, pues no conducen a la vida sino a la muerte. La misma composición del mundo impide que pueda lograr su propia liberación. Quien lo creyera, procedería del diablo (cf. 1 Jn 3,8-10).

En el mundo el hombre vive en medio de un pueblo o de una nación. En el evangelio de Juan se supone también esta realidad, pero se presenta, más que en los otros evangelios (cf. Mc 7,26 y par.), en contextos de relevancia salvífica. Y así se habla de griegos o de samaritanos que buscan a Jesús o desean encontrarse con él (Jn 12,20; 4,7-42). Son griegos de nacimiento[8]. Se les presenta como prosélitos, pues suben a Jerusalén para la fiesta. Tampoco la afirmación sobre la «diáspora de los griegos» (7,35) traspasa el marco sinagogal. Sí lo traspasa la frase de Jesús sobre el grano de trigo, pronunciada con motivo de la llegada de los griegos (12,24). A la mujer samaritana se la describe como pagana. Pertenece a aquellos que adoran (en el Garizim) lo que no conocen (4,22)[9]. En la historia de la samaritana tiene un interés especial su encuentro con el judío Jesús. Casi no hay otro texto del cuarto evangelio en el que se nos diga con tanta claridad que Jesús era judío: «¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy una mujer samaritana?»; y el Evangelista añade la indicación de que los judíos no trataban con los samaritanos (4,9). El pueblo más impor-

7. *Joh*, p. 203. Hay que notar que Bultmann escribió su comentario en el año 1941. Casi no cabe duda de que, al hablar de caudillos, estaba pensando en Adolf Hitler, que confirmó de forma macabra la verdad de Jn 5,43s.

8. Es de notar que en Jn 12,20 se habla de helenos, no de helenistas.

9. La entrega de los samaritanos a la idolatría se expresaría de forma todavía más cruda, si se pudiera relacionar los cinco maridos de la mujer con los cinco ídolos samaritanos. Cf. Flavio Josefo, *Ant.* 9,288; 2 Re 17,24ss. Con todo, esta posibilidad parece más bien inverosímil. Cf. Brown, *John* I, p. 171.

tante para el evangelio son naturalmente los judíos. Pero en el uso de la palabra «judío» se perciben diferencias notables[10]. En primer término, todos los miembros del pueblo judío son judíos; en este sentido, también Jesús es lógicamente un judío. De los judíos se habla en un sentido totalmente neutro y objetivo. Ritos de purificación de judíos, pascua de los judíos, jefes de los judíos, fiesta de los judíos, etc. (2,6.13; 3,1; 5,1) son expresiones que crean sin duda una sensación de distancia; pero hay que notar que el evangelio se escribió para no judíos. Ahora bien, esa distancia resulta extraña cuando, al hablar de personas que pertenecen claramente al pueblo judío, se dice que no se atrevían a adherise abiertamente a Jesús «por miedo a los judíos» (7,13; 19,38); o cuando se presenta a los judíos como una instancia oficial frente a otros (1,19; 5,15; 9,22). En estos contextos, que pueden considerarse propios del cuarto evangelio, los judíos aparecen como quienes rechazan a Jesús, no creen en él, e incluso intentan matarlo (5,16.18; 7,1ss., etc.); formulado en términos joánicos: aparecen como representantes del mundo enemigo de Dios. Junto a ello hubo también judíos que accedieron a la fe a través de Jesús (8,31; 11,45; 12,11). La afirmación más positiva se encuentra en 4,22, donde Jesús dice a la samaritana: «Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos». El problema que plantea este texto no se soluciona, sino que más bien se relega, si uno se contenta con atribuir el versículo —parcial o totalmente— a la redacción posterior o con calificarlo de glosa[11].

En las divergencias y claras tensiones que se descubren en las reelaboraciones y añadidos nos encontramos con un fenómeno semejante al que descubríamos al explicar el concepto «mundo». No cabe duda de que en este caso el desarrollo se orientó con mayor fuerza en la línea de una valoración negativa, debido a las experiencias históricas que condujeron a la expulsión de los judeo-cristianos de la sinagoga (cf. 9,22; 12,42; 16,2). También en este caso hay que tener en cuenta el «miedo a los judíos». No se duda de que los judíos son un pueblo. Hay que preguntarse si las valoraciones negativas de los judíos se convierten en afirmaciones de cualidad, es decir, en afirmaciones que tienen la pretensión de definir su esencia, o si el contenido negativo que se da a la palabra «judío» no depende más

10. Cf. E. Grässer, «Die antijudische Polemik im Johannesevangelium»: *NTS* 11 (1964-1965), pp. 74-90; Id., «Die Juden als Teufelssöhne in Johannes 8,37-47», en W. P. Eckert, N. P. Levinson y M. Stöhr (eds.), *Antijudaismus im NT?*, AJD 2, München, 1967, pp. 157-170; J. Thomas, «Menteuer et homicide depuis l'origine»: *Christus* 27 (1980), pp. 225-235.

11. Por ejemplo, Bultmann, *Joh*, p. 139, nota 6; Becker, *Joh* I, pp. 174s. Sobre la inclusión de Jesús y otras personas en el pronombre nosotros, cf. 3,11.

bien de los respectivos contextos[12]. La valoración positiva de la filiación abrahámica no se cuestiona para nada. Pero los hijos de Abrahán se muestran por sus obras. Si aquéllos pretenden dar muerte a Jesús, no son ya hijos de Abrahán sino hijos del diablo (8,44). Este reproche es el más duro que se lanza en el evangelio de Juan. La crítica recuerda la invectiva profética, aunque incluso la supere (cf. Jer 4,4; 9,25; Ez 36,26s.). El evangelio considera que el verdadero hijo de Abrahán es el que cree en Cristo (cf. 8,56). En este punto conecta con Pablo (Rom 4). Pero no se desarrolla ulteriormente la afirmación sobre el verdadero judío (cf. Rom 2,29: judío en el interior). Ese desarrollo tampoco hubiera sido posible, dado el tratamiento que se hace del término «judío». Pero en una ocasión se habla del «verdadero israelita». Se trata de Natanael, que accede a la fe en Jesús (1,47). La frase sobre la salvación que viene de los judíos hay que referirla a la ascendencia judía del Mesías[13]. Los samaritanos esperan un mesías propio. No se trataría de una espera adecuada del Mesías. A los judíos se les atribuye una adoración de Dios más válida que la de los samaritanos (4,22); pero dicha adoración se ve superada por la que ahora se ha hecho posible y que se realiza en espíritu y en verdad (4,23). Las incongruencias que, según el texto en cuestión, siguen existiendo, se deben en último término a que en dicho texto Jesús habla con una mujer pagana. Sería necesaria una crítica teológica objetiva para discernir si lo que sitúa en el ámbito de lo diabólico es realmente la religión judía en cuanto tal. Pero no parece que sea así. Con todo, desde una perspectiva actual, la consideración de los judíos como representantes del cosmos antidivino resulta fatal[14].

Para valorar la situación del hombre en el mundo conviene tener en cuenta finalmente lo siguiente: su realidad sólo se descubre con la venida de Cristo, el Revelador divino, al mundo. Hasta entonces el juicio queda en suspenso: el mundo no tiene conciencia realmente de su situación de alejamiento de Dios. Ese giro puede describirse concretamente recurriendo al lenguaje metafórico. Las tinieblas sólo se descubren cuando brilla la luz. Con ello entramos en la dimensión cristológica y soteriológica de nuestros textos.

12. Ésta es la solución de W. Gutbrod, *ThWNT* III, p. 380.
13. Con Schnackenburg, *Joh* I, p. 470.
14. A una crítica objetiva invita W. G. Kümmel, en Eckert, Levinson y Stöhr (eds.), *Antijudaismus im NT?*, p. 211. Según Grässer, *ibid.*, p. 169, en Jn 8 aparece una religión contra otra; dicha perspectiva la indicaría el ambiente de la fiesta de las tiendas (cf. 7,37; 8,12). Pero esto es ir demasiado lejos. Si la filiación abrahámica se muestra en las obras, «después de Auschwitz» esto habría que traducirlo como sigue: si miles de cristianos contemplan impasibles cómo miles de judíos se ven obligados a caminar hacia las cámaras de gas, está claro dónde están los verdaderos hijos de Abrahán.

III. CRISTO, EL ENVIADO DE DIOS, Y SU SALVACIÓN

La diferencia más notable entre el cuarto evangelio y sus precedentes sinópticos consistiría en que Cristo se ha convertido en el centro del anuncio. El Cristo joánico se anuncia a sí mismo. Él es sujeto y objeto del anuncio.

El anuncio joánico no se relaciona con el término «evangelio». Se llama palabra (λόγος: 4,41; 5,24; 6,60; 8,31 y *passim*) o ῥήματα —siempre en plural y explicada muchas veces más en concreto: palabras de Dios (3,34; 8,47), palabras de vida eterna (6,68), «palabras que yo os he dicho» (6,63), «palabras que tú (el Padre) me has dado» (17,8), o doctrina (διδαχή: 7,16s.; 18,19)—. Resulta interesante que el verbo enseñar (διδάσκειν) sólo se utiliza cuando Cristo aparece en la sinagoga o en el templo. Esto se debe a una preocupación literaria y refleja el trasfondo judío. En Israel, se enseña en la sinagoga. Esta visión de las cosas se resume en 18,20: «He enseñado siempre en la sinagoga y en el templo»[1]. Desde una visión meramente externa de las cosas, Cristo se comporta como rabí. Esta evocación se suscita cuando se le explica al lector en 1,38 que el apelativo «maestro» (διδάσκαλε) traduce el término «rabí». Actúa como un rabí; pero considerarlo sin más como tal equivaldría a infravalorarlo enormemente. En un primer momento, Nicodemo emite este juicio erróneo sobre Jesús (3,2). Su doctrina no es una doctrina corriente ni tampoco es interpretación de la Escritura, cosa habitual en los maestros en la sinagoga. Cristo puede decir también paradójicamente que su doctrina no es (propiamente) suya. Es más bien la doctrina del que lo ha enviado (7,16). Él trae la palabra directa de Dios.

La concentración cristológica la confirma especialmente la siguiente observación. La expresión Reino de Dios, tan importante en la teología de los evangelios sinópticos —y en la predicación de Jesús— desaparece casi por completo del cuarto evangelio. Sólo se encuentra en el diálogo con Nicodemo, donde, como veremos, se usa además en otro sentido (3,3.5). De forma análoga habla Cristo de su Reino ante Pilato (18,38).

La concentración cristológica no significa de ningún modo que se relegue el aspecto soteriológico, la salvación aportada por Cristo. Todo lo contrario, el evangelista Juan ordena la cristología y la soteriología, la persona de Cristo y la salvación realizada por él, la una a la otra de forma tan intensa, que nosotros nos vemos en la necesidad de unir ambos aspectos.

1. Cf. Jn 6,59; 7,14.35; 8,20.

1. *«Yo soy...»*

Resulta aconsejable situarse allí donde —al menos desde una perspectiva formal— el mismo evangelio nos ofrece con mayor claridad su concepción cristológica. El Cristo joánico se nos presenta en «frases-yo-soy». En ellas no utiliza títulos de majestad, sino imágenes. Según esto, las afirmaciones correspondientes forman parte del lenguaje figurado joánico, que él mismo acuñó. En la estructura del texto, tres de esas frases-yo-soy están relacionadas con signos realizados por Cristo: «yo soy el pan de vida» (6,35; cf. 6,41.48.51) tiene que ver con la multiplicación de los panes y los peces; «yo soy la luz del mundo» (8,12; cf. 9,5), con la curación del ciego; «yo soy la resurrección y la vida» (11,25), con la resurrección del difunto Lázaro. Otras tres frases-yo-soy se insertan en un discurso metafórico más amplio: «yo soy el buen pastor» (10,11.14) y «yo soy la puerta de las ovejas» (10,7; cf. 10,9), en la paronimia (10,6) del pastor y del rebaño[2]; «yo soy la vid (verdadera)» (15,1 y 5), en la de la vid y los sarmientos[3]. En estos tres casos se puede afirmar que describen la relación de Jesús con los suyos. Por último encontramos la tríada «yo soy el camino y la verdad y la vida» inserta en el diálogo de despedida (14,6). Las imágenes se amplían recíprocamente: puerta-camino, luz-vida, camino-verdad. Sin embargo, la imagen predominante es con toda claridad la de la vida, que, en cuanto idea abstracta y junto con la verdad, llena de contenido las imágenes. Con estas frases-yo-soy, Cristo se presenta como dador y garante de la vida (verdadera).

Pero existe además la simple afirmación del «yo soy», a la que no sigue ningún tipo de añadido. Se trata en primer lugar de dos frases condicionales, relacionadas con el creer y el conocer: «Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestro pecado» (8,24) y «Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que yo soy» (8,28)[4]. Claramente diferenciada de éstas se encuentra la constatación «Antes de que Abrahán existiera, yo soy»; la frase remite clara-

2. Cf. F. Hahn, «Die Hirtenrede in Joh 10», en *Theologia Crucis - Signum Crucis*, Festschrift E. Dinkler, Tübingen, 1979, pp. 185-200; J. L. de Villiers, «The Sheferd and his flock», en *The Christ of John*, Neotestamentica 2, Postschefstroom, 1971, pp. 89-103; O. Kiefer, *Die Hirtenrede (Joh 10,1-18)*, SBS 23, Stuttgart, 1967; A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannesevangelium*, AnBib 29, Roma, 1967.

3. Cf. R. Borig, *Der wahre Weinstock*, StANT 16, München, 1967; R. Schnackenburg, «Aufbau und Sinn von Joh 15», en *Homenaje a Juan Prado*, Madrid, 1975, pp. 405-420.

4. De 8,28 se discute si el conocimiento se considera salvífico o no. La mayoría de los intérpretes decide la cuestión en sentido positivo. Pero hay que tener en cuenta que la afirmación se refiere sobre todo al significado de la exaltación de Cristo.

mente a la preexistencia. Un emplazamiento muy distinto tienen también la escena de Jesús caminando sobre las aguas y la del prendimiento; se trata de escenas de reconocimiento, configuradas como epifanías; Jesús se da a conocer en ellas a sus asustados discípulos o a sus enemigos mediante la frase «yo soy» (6,20; 18,5-8). Por último, el «yo soy» de Jn 13,19 ofrece el contenido de la fe que adquirirán los discípulos si ponen su confianza en las palabras de Jesús.

Las frases-yo-soy son muy importantes en el marco de la cristología joánica —cosa que a veces no se ha valorado—. Sin embargo, hay una serie de preguntas que representan una dificultad a la hora de emitir un juicio básico sobre las mismas. ¿Cuál es la relación que existe entre las frases-yo-soy absolutas y las que van unidas a determinadas imágenes? ¿Determinan aquéllas a estas últimas o hay que entender las frases-yo-soy sin añadidos como un simple resumen, cuyo sentido sería: yo soy realmente todo aquello que os he dicho que soy? ¿Se debe traducir ἐγώ εἰμι por «yo soy» o por «yo soy tal cosa»? ¿Cuál es el transfondo de esas frases?

Las respuestas posibles a estas cuestiones son fundamentalmente dos. Según una de ellas, cuando Cristo dice «yo soy» habla como enviado de Dios[5]. El telón de fondo de la afirmación lo constituiría el derecho que tenía el enviado o el mensajero en casi todas las culturas; según ese derecho, el enviado ocupa el lugar del que lo envía, se convierte en su *alter ego*. Desde la perspectiva de la misión, Cristo se presenta como enviado; dicha misión la ilustran las distintas imágenes de las frases-yo-soy a las que sigue algún añadido. De acuerdo con otra opinión, concomitante con la primera aunque de mayor alcance que ella, el telón de fondo del uso absoluto del yo-soy lo determina la fórmula veterotestamentaria de revelación «yo soy Yahveh». Esta fórmula, que aparece en el Antiguo Testamento en distintas expresiones, se descubre sobre todo tras 8,58 (relacionado con Éx 3,14: Dios se revela a Moisés) y 8,24.28 (relacionado con Is 43,10s.: «Para que me conozcáis y me creáis a mí mismo, y entendáis que yo soy»)[6].

Ambos elementos, el derecho del mensajero para las frases-yo-soy con añadidos y la fórmula veterotestamentaria de revelación en particular para las frases-yo-soy absolutas, pueden invocarse como

5. Cf. una visión panorámica en R. Schnackenburg, *Joh* II, pp. 60ss. Jn 6,20 corresponde a Mc 6,50 y par.

6. Bühner, *Der Gesandte*, que ha propuesto esta interpretación, observa que el *ego eimi* absoluto constituye una excepción y se puede interpretar como fórmula de epifanía (p. 166). Cf. H. Zimmermann, «Das absolute Ego eimi als die ntl. Offenbarungsformel»: *BZ* 4 (1960), pp. 54-69 y 266-276; Dodd, *Interpretation*, pp. 93-96; Schnackenburg, *Joh* II, pp. 64s.

trasfondo que facilita su comprensión. Con todo, se debe considerar además el sello especial que recibe la frase desde las concepciones joánicas. Como enviado de Dios, Cristo es un mensajero, que, de acuerdo con el antiguo derecho de los mensajeros, no desaparece ni resulta inútil cuando se acaba su misión, sino que es colocado en la gloria que le corresponde (17,1-5; 13,31s.). Por otro lado, su misión no consiste sólo en transmitir un mensaje, sino en realizar una obra, en realizar obras[7]. En este marco se sitúan sus últimas palabras: «Todo está cumplido» (19,30). Su obra comprende sin duda su mensaje, pero va más allá de ese mensaje e incluye además su muerte y los signos realizados por él.

Con ello se da a entender que la obra salvífica está vinculada a su persona. En definitiva, las frases-yo-soy quieren subrayar esa vinculación. Las imágenes de la salvación recurren a experiencias humanas elementales. Casi todas ellas aparecen ya en el mundo simbólico del Antiguo Testamento, pero también en otras religiones. Lo cual significa precisamente que se trata de imágenes elementales. Por esta razón, más que el hecho de hallarse insertas en la historia de las religiones, aspecto que la exégesis practicada hasta el presente ha estudiado con penetración inaudita[8], lo importante sería su explotación hermenéutica. Los contornos precisos de estas imágenes se descubren en el marco de la concepción dualista del cuarto evangelio. La salvación se percibe sobre la base de la experiencia de no salvación, la redención en base a la experiencia de perdición. Cualquier forma dualista de expresión utiliza una estructura de la existencia humana, según la cual el hombre comienza a valorar un bien (como por ejemplo la salud, la vida) generalmente cuando lo pierde. En el evangelio de Juan este principio se aplica en un sentido inverso, con lo cual se radicaliza. La forma más plausible de esta inversión se manifiesta en la metáfora de la luz y las tinieblas. Uno toma conciencia de las tinieblas cuando comienza a brillar la luz. Sin la luz, las tinieblas se considerarían como una situación normal. En formulación joánica, esta realidad se traduce en la siguiente frase de Jesucristo: «Yo he venido al mundo como luz para que todo el que crea en mí no siga en las tinieblas» (12,46). O bien: «Pues las tinieblas pasan y la luz verdadera brilla ya» (1 Jn 2,8)[9].

Se debe tener en cuenta además la realidad de la que se está hablando; es decir, no se habla de la luz del sol o de otra luz física.

7. El término ἔργον aparece nueve veces relacionado con Cristo. Su uso se caracteriza por la alternacia del singular y el plural.

8. Cf. los excursos ricos en materiales en el comentario de R. Schnackenburg.

9. Sobre la metáfora de la luz y de las tinieblas, cf. S. Aalen, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, SNVAO.HF 1, Oslo, 1951.

«Luz» significa la posibilidad de orientación, orientación hacia una meta, conciencia del de dónde y del hacia dónde (cf. Jn 3,8; 8,14). Dentro de esta inversión, también es correcto en sentido joánico afirmar que sólo se comprende lo que es la muerte cuando se ha experimentado la vida. Pero conviene añadir inmediatamente que tampoco aquí se habla de la muerte física. El ámbito considerado en este caso se puede evocar diciendo que se contempla la muerte verdadera y la vida verdadera. La frase «Yo soy la resurrección y la vida» contempla esta vida verdadera. Quienes viven una vida no verdadera son los muertos (cf. 5,25). La vida verdadera se denomina también vida eterna. Ésta incluye la superación de la muerte física, pero es una realidad mucho más vasta. Puesto que esa vida ya determina la existencia terrena del hombre, se puede llegar incluso a negar el morir (11,25s.). Nos encontramos así con la descripción más intensa de la fuerza y la plenitud de la vida verdadera, incluidas sus repercusiones en la existencia terrena. Es cierto que el lenguaje joánico utiliza imágenes, pero no es colorista. Deja que el lector averigüe las consecuencias que podría tener para él obtener la vida verdadera y realizar su condición de creyente.

La frase-yo-soy sobre el pan tiene que ver con esta vida verdadera. Por ello es el pan vivo, es decir, el pan que da la vida. En cuanto venido del cielo —y con ello se toca su transcendencia—, Cristo otorga la vida que viene del más allá, es él mismo la vida que Dios da (6,33.35)[10]. Uno se la apropia en la medida en que cree en él. Al equiparar «comer de este pan» con creer, el lenguaje figurado se adentra aquí en el terreno del realismo: «El que come de este pan (cree en mí) vivirá eternamente» (6,51). Sólo él saciará el hambre y la sed, dos formas elementales de expresar el anhelo existencial de vida (6,35)[11]. Pero esto vale únicamente para quien busca la vida verdadera. A tal efecto, el hambre material de vivir sólo puede suponer una locura negativa. Pues ese hambre no logra nunca su objetivo; tras haberse saciado aparentemente, se desencadena una y otra vez, y culmina en la muerte. Los padres —es decir, la generación de Moisés— constituyen un ejemplo de este hambre de vida: «Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron» (6,49). En esta argumentación, lo que se contrapone no es sólo el pan del cielo que da la vida (Cristo) y el maná, sino además el deseo de vida verdadera

10. Lo más importante de estos dos versículos —el paso del pan a Cristo— se pierde en la lengua alemana —no en la española (*N. del T.*)—, pues en griego la palabra «pan» (ἄρτος) es de género masculino.

11. Formalmente hablando, a la frase-yo-soy va unida una promesa. Cf. 8,12; 11,25; 14,6.

y el deseo de una vida que no es verdadera. Los que se sienten dominados por esta hambre murmuran (6,41), disputan (6,52), como los hombres de la generación de Moisés. Sólo buscan a Jesús porque han comido del pan y se han saciado (6,26); además desean hacerlo rey (6,15)[12]. También la mujer samaritana, que tuvo cinco maridos y vive ahora con uno que no lo es, expresa esta hambre material insaciable (4,18).

El Cristo joánico dice que él es la puerta y el camino; en el marco de la concepción dualista, estas realidades adquieren sentido de exclusividad. Están relacionadas con la orientación, con el ὑπάγειν y, en consecuencia, también con la metáfora de la luz y las tinieblas: «El que camina en tinieblas no sabe a dónde va» (12,35). Conocer el camino significa conocer la meta; significa saber de dónde se viene y a dónde se va (3,8: ποῦ ὑπάγει). La metáfora joánica del camino supera tanto la idea veterotestamentaria del caminar, referente al camino correcto, como la idea sinóptica del seguimiento, pues para Juan el camino es el mismo Cristo. De Jn 14,6 se puede deducir muy bien tanto el significado de la imagen como el carácter de exclusividad inherente a la misma: «yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí»[13]. También hay que interpretar en sentido exclusivo —como acceso a la vida— la metáfora de la puerta: «Yo soy la puerta. Si uno entra por mí, estará a salvo» (10,9)[14]. En la otra afirmación, «yo soy la puerta de las ovejas» (10,7), podría mezclarse otro sentido, a saber, el de la legitimación del buen pastor.

En las afirmaciones-yo-soy, que tienen que ver con la comunidad, Cristo se presenta en sus relaciones con los discípulos: pastor y ovejas, vid y sarmientos. En el segundo caso se llega a implicar directamente a los discípulos: «Vosotros sois los sarmientos» (15,5). El dualismo se expresa en el hecho de que se alude a un opuesto, a la posibilidad contraria. Al buen pastor se opone el ladrón y el salteador, el extraño (10,1.5; en plural, 10,8). A la oferta de vida se opone la oferta de muerte. Mientras que al buen pastor se le puede reconocer en el hecho de que entrega su vida por sus ovejas, los ladrones y salteadores vienen a robar, a matar y a hacer estragos (10,10). Sea quien sea el que acepta concretamente la oferta de muerte y no la

12. Jesús escapa a esta intención: 6,15b. Vale la pena notar la variante textual de ℵ y de los manuscritos latinos: Él *vuelve a huir* al monte...

13. Camino y meta no son idénticos. Bultmann, *Joh*, p. 467, identifica ambas realidades con la nueva comprensión de la existencia.

14. El texto veterotestamentario más próximo es Sal 118,20: «Ésta es la puerta del Señor». Cf. J. Jeremias, *ThWNT* III, p. 179. Los paralelos gnósticos parecen más adecuados. Cf. Schweizer, *Ego eimi*, p. 143, nota 14.

oferta de vida, la posibilidad de hacerlo queda siempre abierta. Esta representación figurada recuerda el texto de Ez 34,1ss. sobre los malos pastores de Israel que han olvidado su responsabilidad; es más, podría ser que ese texto haya influido la represetentación. En la frase-yo-soy referente a la vida la alternativa la sugiere el añadido «vid verdadera» (15,1). Es posible que en este punto se recoja una tradición que en su forma prejoánica subrayara más la alternativa. En la forma actual, el acento recae en la idea de dar fruto y, en consecuencia, en la preocupación parenética[15]. Se puede suponer que detrás está la imagen de Israel como viña de Yahveh y puede que además la del árbol de la vida, que se halla en diversas religiones[16].

En la tríada de 14,6, Cristo se denomina también verdad. Es preciso rastrear la concepción joánica de este importante concepto. Si bien en los sinópticos no tiene casi ninguna importancia[17], el cuarto evangelista lo elevó a la categoría de concepto teológico fundamental.

Su significado es controvertido, aunque se está de acuerdo en algunos elementos básicos. Por ejemplo, existe un acuerdo amplio en que la verdad no se puede separar de Jesús y del acontecimiento realizado en su historia. Se piensa asimismo que, además del sentido joánico básico, que es al que se debe atender sobre todo, la verdad puede unirse a numerosos aspectos; de ellos está lleno por lo general el concepto de verdad. R. Bultmann[18] define la verdad joánica como realidad divina. Ésta se le descubre al hombre cuando éste se acerca a Cristo en la fe, y al mismo tiempo es revelación. Al aceptar la verdad, el hombre no recibe una especie de enseñanza. La verdad es de algún modo carente de contenidos. Cuando la acepta, el hombre recibe una nueva comprensión de sí mismo, una nueva comprensión de la existencia, pues opta por la entrega de sí frente a la palabra de revelación que se le dirige. Lo que se obtiene, opuesto e inaccesible a la existencia determinada hasta entonces por el pecado y alejada de Dios, abre al hombre la única posibilidad de su ser. Desde ese momento está determinado en su existir por la palabra histórica de Jesús, en la cual está presente Dios. «Yo soy la verdad» contempla, pues, a Cristo en cuanto realidad de Dios revelada, que otorga la vida al creyente, por cuanto éste se entiende ahora en Dios[19].

15. Cf. J. Heise, *Bleiben*, HUTh 8, Tübingen, 1967, p. 81, nota 169.
16. Indicaciones bibliográficas en Bultmann, *Joh*, p. 407, nota 6. Borig, *Weinstock* (cf. *supra* nota 3), pp. 79-128, favorece justamente la referencia veterotestamentaria.
17. El término aparece en los sinópticos un total de siete veces, de las cuales seis en la fórmula «en verdad».
18. *ThWNT* I, pp. 245-248.
19. Cf. Bultmann, *Joh*, p. 468.

Uno se siente inclinado a pensar que la interpretación de R. Schnackenburg no se diferencia demasiado de la propuesta por Bultmann[20]. También él habla de que la realidad de Dios, es decir, la realidad de Dios entendida como su voluntad salvífica y su poder salvífico revelados, se manifiesta en Cristo. También él habla de que a los hombres que aceptan la verdad, ésta no les concede una enseñanza o ilustración racional, sino que los santifica, los llena de la vida de Dios. En el comportamiento y en los actos de una persona se descubre si es de la verdad (o de la mentira); es decir, que la persona se tiene que dejar determinar en su comportamiento ético por la realidad revelada históricamente. La diferencia frente a Bultmann se descubre en que Schnackenburg no diluye la verdad en una comprensión (subjetiva) de la existencia, sino que se esfuerza por ver que se mantiene en su realidad (objetiva). La diferencia se muestra además en la oposición que establece entre la concepción gnóstica de la verdad, según la cual la verdad constituye una nueva comprensión de sí mismo y del ser, y la concepción judía (sobre todo la de Qumrán), donde la verdad revelada se mantiene en la Torá. Del mismo modo, la comunidad de Cristo considera que toda la verdad que Dios ha revelado para la salvación de los hombres se halla en Jesucristo en cuanto enviado escatológico de Dios. Así, pues, la idea joánica de verdad no corresponde a la idea gnóstica, como opina Bultmann, sino a la judía. Jn 14,6 significa que Cristo revela la verdad que conduce a la salvación y otorga la vida verdadera a quien acoja esa verdad[21].

También J. Blank[22] entiende la verdad como verdad que se ha revelado en Cristo y no como verdad que el hombre obtenga como posibilidad de una nueva comprensión del ser. La revelación plantea a los hombres el problema de la verdad, pero no en el sentido de una correspondencia formal de carácter puramente científico o en el sentido de un convencimiento personal. La revelación se manifiesta en el sentido de verdad. La pretensión de verdad va unida a la pretensión de revelación. La afirmación de 1,14 sobre la encarnación se convierte así para Blank en la afirmación decisiva. Blank evita explicar la verdad con la realidad de Dios. Seguramente lo hace porque tampoco quiere negar que el concepto joánico de verdad tenga contenidos reales. El lugar y el fundamento de la verdad es el Logos hecho carne. Todas las preguntas sobre el qué, sobre el contenido de la revelación se resuelven «en la pregunta sobre el ser de ese Jesús de Nazaret»[23].

20. *Joh*, pp. 265-281, especialmente pp. 273-279.
21. *Joh* III, p. 73.
22. «Der Johanneische Wahrheits-begriff»: *BZ* 7 (1963), pp. 163-173.
23. Página 167.

En realidad, lo propio del concepto joánico de verdad hay que verlo en la acentuación cristológica. Que Dios se haya manifestado en Jesús es la culminación del «Yo soy». Lo que se plantea es la relación de Jesús con Dios. Este problema se expresa en Juan de muchas maneras y no puede limitarse a la afirmación de la encarnación, aunque en dicha afirmación encuentre su dimensión más honda. Lógicamente, es algo más que el instrumento de una discusión teológica; es expresión de una visión determinada por la fe. Al mismo tiempo hay que pensar que la verdad aparece junto a la luz, la vida, la resurrección, el camino; que guarda una relación estrecha con esos conceptos, hasta el punto de que casi puede intercambiarse con ellos. La verdad existe para los hombres, se ha manifestado para salvación suya. Quiere determinar a los hombres de acuerdo con su sentido. Por ello se puede hablar de realizar la verdad (cf. 3,21). Esta verdad no se eleva a la categoría de una especie de verdad sobresaliente, por muy importante que ésta fuera. Se debe observar que de la verdad se habla siempre en singular. Jesucristo es la luz del mundo; también es la verdad. El pensamiento sobre estos aspectos se sigue desarrollando adecuadamente en 1 Jn, donde la comunión con Cristo y realizar la verdad se presentan como una sola cosa (1,6). La verdad se llega a oponer aquí a la mentira de los herejes, lo cual supone una cierta formalización (2,21-25). Al mismo tiempo hay que aceptar que lo que se plantea en ese caso es la relación del Hijo con el Padre, es decir, algo esencial.

2. *El Enviado*

La cristología joánica se presenta sobre todo como cristología del Enviado. Ello significa que Jesús ha venido a los hombres de parte de Dios, que su palabra se dirige a los hombres como una palabra que viene de otra dimensión. A este envío se hace referencia una y otra vez. Las formas de expresión varían ligeramente y adquieren también carácter formal. El que envía es Dios o el Padre[24] (en 6,57 se afirma: «El Padre que vive»); «el que me ha enviado» (ὁ πέμψας με) se convierte en predicado divino[25]. Vale la pena observar que en la mayoría de los casos el Cristo joánico formula ese envío personalmente: él me ha enviado, que en el contexto de la plegaria de despedida se convierte en tú me has enviado[26]. Cuando aparece un predicado cristológico de majestad, éste es siempre «el Hijo» (Jn 3,17;

24. Dios: Jn 3,17.34; 1 Jn 4,9; el Padre: Jn 5,36s.; 6,44; 8,18; 12,49.
25. Jn 4,34; 5,24.30; 6,38, etc.
26. Jn 17,8.21, etc.

5,23; 1 Jn 4,14), «su Hijo» o «su Hijo único» (1 Jn 4,9s.). La meta del envío es el mundo, que debe entenderse en el sentido de mundo de los hombres[27]. El verbo utilizado para referirse al envío puede variar entre ἀποστέλλω y πέμπω[28]. Este último es más solemne. Si se quiere distinguir entre ambos en castellano, podría pensarse en los sustantivos el «remitido» y el «enviado». «El enviado» es denominación de un encargado oficial.

El envío de Jesús al mundo por parte de Dios se continúa en el envío de los discípulos por parte de Jesús: «Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo» (Jn 17,18). Conviene referirse ya aquí al envío post-pascual del Espíritu-Paráclito, que ayudará y sostendrá a los discípulos, y que el Padre y el Hijo quieren enviar después de Pascua[29].

La misión de Jesús en cuanto enviado de Dios se expresa frecuentemente teniendo en cuenta el origen, la realización y la meta de su envío. En todos los casos se manifiesta la orientación plena a la voluntad del que lo ha enviado, el Padre. Él ha bajado del cielo, no para hacer su voluntad sino la voluntad del que lo ha enviado (6,38) y para llevar a cabo su obra (4,34). Jesús representa de tal modo al Padre, que quien no lo honre a él, no honra al Padre (5,23). Quien lo cree a él, otorga su fe a aquel que lo ha enviado (12,44). La relación de reciprocidad se puede expresar incluso del modo siguiente: escuchar su voz y creer al que lo ha enviado (5,24) significan lo mismo. El Padre le ha dado un mandato que él tiene que decir y manifestar (12,49). En una frase con tono de sentencia se constata: «El enviado falso se diferencia del verdadero en que aquél busca su propia gloria, mientras que éste busca la gloria del que lo ha enviado» (7,18). Jesús no ha venido «por su propia cuenta» (8,42).

El envío tiene como finalidad suscitar la fe[30]. Que ese objetivo se especifique ulteriormente como fe en su envío encaja perfectamente con el lenguaje joánico. La supuesta tautología resultante acentúa la pretensión de ser enviado. Lo que se pretende es que el mundo crea, que los hombres crean que «tú me has enviado» (17,8.21s.). Esta fe se puede determinar además como fe en él, pero en el sentido de que se trata de una fe en aquel a quien Dios ha enviado (6,29; 17,3).

Se plantea la cuestión de si todas estas afirmaciones se pueden entender suficientemente en el marco del derecho judeo-oriental

27. Jn 3,17; 10,36; 17,18, etc.
28. πέμπω lo usa sólo el evangelio, no 1 Jn.
29. Para hablar del envío del Espíritu-Paráclito se usa πέμπω: Jn 14,26; 15,26.
30. En las afirmaciones en que se expresa la finalidad del envío, se usa siempre el verbo ἀποστέλλω para expresarlo.

sobre los mensajeros[31]. Los aspectos mencionados tienen ciertamente analogías en el derecho de mensajeros, cuyo principio fundamental es que el enviado representa a quien lo envía. Lo mismo que el mensajero debe dar cuenta de su misión al que lo ha enviado (cf. la plegaria de despedida en Jn 17), así también Jesús, tras llevar a cabo su misión en la tierra, vuelve a aquel que lo había enviado (7,33). Sin embargo, el derecho usual de mensajeros queda superado en el mismo hecho de que el enviado es Hijo, el Hijo único. Es decir, no es uno de entre muchos hijos, sino el Hijo, que está en una relación singular con el Padre que lo envía.

En las coordenadas del derecho de mensajeros no encajan tampoco frases como la siguiente: «El que me ve a mí, ve al Padre» (12, 45). La petición del discípulo que quiere ver al Padre no es una locura, sino que se ha realizado viendo a Jesús (14,8s.). Ver equivale aquí a creer, pero se trata de una visión cuyo objetivo es el Jesús terreno. El texto de 5,17 supera las categorías jurídicas: «Mi Padre obra hasta ahora, y yo también obro». La frase recoge la reacción frente al reproche de que la curación que ha realizado infringe el sábado. Según esto, su misión —y la misión del Padre— se interpretan como una tarea orientada a la salvación y reconstitución del hombre[32]. La identidad de la obra del Padre y del Hijo es algo esencial y se explica de este modo: «El Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre; lo que hace él, eso lo hace igualmente el Hijo» (5,19)[33]. En su actuación se experimenta la actuación de Dios, se revela la actuación de Dios. La categoría de revelación, de revelación de Dios en él, es la adecuada. La reacción de los adversarios a su palabra y a su actuación se adecúa bien a la situación: llama a Dios Padre suyo y se hace igual a Dios (5,18).

El envío implica la preexistencia[34]. El Hijo viene del cielo (6,38), adonde vuelve (7,33). Antes de su envío estaba con el Padre (7,29: παρ' αὐτοῦ). El Padre lo «santifica», lo dota del Espíritu Santo (10,36).

Hay que observar además que al desarrollar la idea cristológica del envío, los escritos joánicos podrían depender de una tradición

31. Ésta es la tesis de Bühner, *Der Gesandte*. Cf. E. Haenchen, «Der Vater, der mich gesandt hat», en *Gott und der Mensch*, Tübingen, 1965, pp. 68-77; J. P. Miranda, *Der Vater der mich gesandt hat*, Bern-Frankfurt a.M., 1972.

32. En su comentario, Schnackenburg, *Joh* II, pp. 126s., subraya la relación con la curación hecha en sábado, pues dice «trabajar», no «obrar», aunque pone aquel verbo entre comillas.

33. La frase expresa simultáneamente tanto una subordinación singular como una comunidad singular. En este sentido, conviene observar la formulación en presente.

34. Ahí se establece una distinción esencial entre su envío y el de Juan Bautista (1,6). En la oposición tiene importancia el factor temporal (1,15).

previa, cosa que ya pudimos constatar en el caso de Pablo[35]. Esta tradición se condensó en una fórmula de envío. La afirmación de 1 Jn 4,9s. es tal vez la que más nos acerca a aquélla: «En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él» (cf. Jn 3,16s.)[36]. Preexistencia, envío y referencia a la finalidad del envío constituyen los elementos estructurales. El título de Hijo los impregna. Llama la atención que en el contexto de la fórmula de envío se acentúe la universalidad de la salvación. Al repetir la fórmula en 1 Jn 4,14 se afirma que Dios envió a su Hijo como salvador del mundo (4,10: como expiación por nuestros pecados); en Jn 3,17: «... no para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por medio de él». De estos datos se deduce con claridad que el envío comprende toda la trayectoria de su vida hasta la muerte. También la plegaria de despedida une el envío y la universalidad de la salvación (17,21.23)[37].

El *envío del Hijo* es la *manifestación*, la *revelación del amor de* Dios (1 Jn 4,9)[38]. Puesto que en esta afirmación hay que incluir toda la trayectoria del Hijo, se comprende que la entrega en la muerte sea la expresión singular de su amor. En forma de sentencia se puede decir: «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos» (Jn 15,13). En la entrega de su vida «por nosotros» debemos reconocer el amor (1 Jn 3,16). Resulta sugerente que este amor lo sea tanto del Padre como del Hijo. Puede ocurrir que el amor no sea objeto de determinaciones ulteriores —cabría esperar el adjetivo posesivo «*su* amor»—, porque se trata precisamente del amor divino, en el que se hacen partícipes, se expresan y se dan a conocer ambos. De acuerdo con esta visión de las cosas resulta evidente que la entrega de la vida que hizo el Hijo es expresión de ese amor, y no refleja una concepción de un Dios vengativo que hubiera exigido la entrega de la vida en orden a expiar una ofensa hecha a él por el pecado. Lo que se manifiesta es más bien que, en cuanto revelador del amor divino, el Hijo está complemente de parte del Padre.

El amor de Dios o, lo que es lo mismo, del Padre y el amor del Hijo aparecen también en otros textos juntos y como realidades intercambiables. Dios ama a los discípulos (Jn 14,23; 17,23; 1 Jn 4,10, etc.) y lo mismo el Hijo (Jn 13,34; 15,9.12). También con-

35. Cf. *supra*, cap. 2, I.2.

36. 1 Jn 4,9s. depende además de Jn 3,16s. El amor de Dios, la vida son en estos textos motivos joánicos especiales.

37. Becker, *Joh* II, p. 526, considera que la idea de universalidad no encaja en este contexto.

38. Sobre el tema «amor», cf. G. Eichholz, «Glaube und Liebe in 1. Joh»: *EvTh* 4 (1937), pp. 411-437; J. Chmiel, *Lumière et charité d'après la Première Épître de s. Jean*, Roma, 1971.

cuerdan en la orientación de su amor al mundo. Con todo, existe una notable gradación, que también observábamos en la idea del envío. Y en esa medida el amor y el envío se interpretan recíprocamente. El origen del amor —lo mismo que el del envío— es Dios. En 1 Jn 4,8.16 leemos lo siguiente: «Dios es amor»[39]. Se trata de una afirmación sobre el ser de Dios. «El amor procede de Dios» (4,7). En el envío del Hijo se manifiesta el amor de Dios (4,9); del Hijo, a quien Dios ha amado desde la creación del mundo (Jn 17,24). Dios ha entregado a su Hijo (Jn 3,16). Del mismo modo ha entregado el amor (1 Jn 3,1)[40]. Ambas cosas son idénticas; lo mismo se deduce de la conclusión de la plegaria de despedida de Jesús: «Para que el amor con que tú me has amado esté con ellos y yo en ellos» (Jn 17,26).

Sin embargo, ni el amor ni el envío han alcanzado con ello su objetivo último. Lo mismo que el envío del Hijo continúa necesariamente en el envío de los discípulos al mundo, así también el amor del Hijo, *que recibe el amor del* Padre, *debe continuarse en el amor* de los discípulos. Los discípulos quedan así capacitados para el amor, pero también obligados a amar. Jesús llama al amor el mandamiento nuevo (Jn 13,34), su mandamiento (15,12): «Amaos los unos a los otros como/porque (καθώς) yo os he amado». Hay que conservar los dos matices de la palabra de enlace καθώς: la referencia al ejemplo y al motivo constituidos por su amor[41]. Ese amor no se llama nuevo por su contenido —el mandamiento del amor se encuentra en casi todas las religiones[42]—, sino porque se ha dado previamente en el amor de Jesús, que es el amor del Padre, y se deduce de ese amor[43].

Cómo se concreta o debe concretarse ese amor de Jesús entre los discípulos no se describe de forma tan plástica en los escritos joánicos como en los sinópticos (Sermón de la Montaña). Con todo, no faltan ejemplos llamativos: en primer lugar hay que recordar la escena del lavatorio de los pies. El lavatorio de los pies era uno de los servicios más insignificantes de los esclavos. En analogía con la

39. Hay que observar que en la frase falta el artículo —o sea, que no se dice: el amor—. Sobre especulaciones de largo alcance, referentes también a la relación sujeto-predicado, cf. Symanowski (ed.), *Post Bultmann locutum. Eine Diskussion zwischen H. Gollwitzer und H. Braun*, ThF 37, Hamburg-Bergstedt, 1965, p. 31: Braun suple erróneamente el artículo; E. Jüngel, «Got ist Liebe», en *Festschrift für E. Fuchs*, Tübingen, 1973, pp. 193-202.

40. Tras la formulación de 1 Jn 3,1 se puede descubrir el «don del Hijo».

41. Cf. Bauer-Aland, *Wörterbuch*, p. 794. La capacitación de los discípulos para el amor y su obligación al amor se remiten directamente en 1 Jn 4,10 al amor de Dios, pasando en cierto modo por encima del amor de Cristo. En cualquier caso aquí se habla del envío del Hijo.

42. Sobre ello, cf. Gnilka, *Jesus*, pp. 228-231.

43. Sobre este problema, cf. O. Prunet, *La morale chrétienne d'après les écrits joh*, Paris, 1957, pp. 96-107; C. Spicq, *Agapé dans le NT*, EtB, Paris, 1959, pp. 170-180.

idea de que su envío tiene que continuarse, anima a imitar su acción: «Vosotros me llamáis el "Maestro" y el "Señor", y decís bien, porque lo soy. Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros. Porque yo os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como (καθώς) yo he hecho con vosotros» (Jn 13,13-14). También en este caso hay que escuchar el eco de la capacitación para el servicio del amor. No podemos dejar de señalar que la afirmación se hace inmediatamente después de la citada frase sobre el envío de los discípulos y que se trata del único texto del cuarto evangelio en que se les llama apóstoles/enviados (13,16)[44].

El lavatorio de los pies[45], que Jesús realiza en sus discípulos, tiene que ver asimismo con la crucifixión. Simbólicamente, anticipa la entrega amorosa del Crucificado. La reacción de Pedro rechazando el gesto: «No me lavarás los pies jamás» (13,8) tiene que ver con la pretensión de esa entrega amorosa presentida por él, que quiere capacitarlo y obligarlo al amor. Esta relación se crea expresamente en 1 Jn 3,16: «Él dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos». Este objetivo no conviene limitarlo a la muerte violenta, aunque no cabe duda de que se orienta a ella en primer término. El mandamiento del amor se interpreta de forma concreta en 1 Jn, sobre todo en relación con los ricos, con quienes disponen de los bienes de este mundo. Se les invita a hacer partícipes de los bienes a los hermanos que pasan necesidad. Si no lo hacen, su amor a Dios es cuestionable (3,17). Esa relación pragmática entre el amor de Dios y el amor al prójimo aparece también en 4,20, pues en este texto el amor al hermano se presenta como confirmación, credibilidad y autenticidad del amor a Dios. En esta forma pragmática continúa en Juan la tradición sinóptica sobre el amor de Dios y del prójimo como resumen de la ley (cf. Mc 12,28-34 y par.).

Pero lo que caracteriza la interpretación joánica del mandamiento del amor al prójimo es su concentración en el amor fraterno. El nombre de hermano, que sólo aparece una vez en el evangelio de Juan referido a los otros miembros de la comunidad (21,23), impregna la primera carta de Juan. Sin embargo, en Jn 20,17 el Señor resucitado habla de sus hermanos refiriéndose a los discípulos. La imagen de 1 Jn se caracteriza además porque en ella el nombre de hermano se usa casi siempre en relación con la exigencia del amor fraterno y con la

44. El concepto de apóstol/enviado es aquí completamente funcional y no debe entenderse en sentido técnico.

45. Cf. G. Richter, *Die Fusswaschung Jesu im Johannesevangelium*, BU 1, Regensburg, 1967; M.-E. Boismard, «Le lavement des pieds»: *RB* 71 (1964), pp. 5-24.

exhortación a evitar lo contrario, es decir, el odio al hermano (en este caso se evoca el ejemplo de Caín, asesino de su hermano [3,12][46]). Es evidente que la comunidad joánica se entendió como una fraternidad. La misma idea aparece en el evangelio, aun cuando el nombre de hermano es menos frecuente. La exigencia que se expresa en este caso —dirigida aquí exclusivamente al círculo de los discípulos— es la siguiente: amaos unos a otros (cf. 13,34; 15,12). Hay que tener en cuenta además la observación, hecha antes del lavatorio de pies, de que Cristo amó a los suyos que estaban en el mundo εἰς τέλος: hasta el final, hasta el extremo (13,1). Ambas traducciones son posibles, aunque parece preferible la segunda. La expresión «los suyos» corresponde a la idea de la fraternidad.

¿Reflejan los escritos joánicos una ética de grupo de tipo sectario[47]? Es evidente que en ellos no aparece el mandamiento explícito del amor a los enemigos. ¿Pero significa esto que se excluye ese mandamiento? Lógicamente, no encontramos un mandamiento de odiar a los enemigos, como ocurre en Qumrán. El dualismo joánico se considera próximo al representado en la secta. Más bien se habla del odio del mundo, que afecta a los discípulos (15,18s.; 17,14).

En primer término, el amor fraterno debe ser una característica y un distintivo de los discípulos: «En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros» (13,35). Es difícil no entender esta afirmación en el sentido de un testimonio propagandístico. Se debe procurar que todos reconozcan ese testimonio.

Llegados a este punto, debemos referirnos una vez más a la estructura paralela de la idea de envío y la exigencia del amor. El envío del Hijo va destinado al mundo. Lo mismo ocurre con el envío de los discípulos. Sobre la base de este paralelismo se deduce con toda lógica la afirmación paralela sobre el amor de Dios al mundo y el envío del Hijo al mundo en 3,16s. El amor de Dios es ilimitado. Ahora bien, ese amor se identifica con el Hijo —como hemos visto— y el Hijo fue rechazado por el mundo y sólo fue acogido por los discípulos; por esta razón, el amor aparece concentrado en éstos.

En la primera carta de Juan el mandamiento del amor fraterno se relaciona con la concepción dualista. «El que ama a su hermano, permanece en la luz» (2,10). Quien no ama, permanece en la muerte.

46. Se añade la entrega de amor por el hermano (3,16). La única excepción la constituye 5,16, la intercesión por el hermano pecador.

47. Reproches en ese sentido pueden verse en W. Marxen, *«Christliche» und christliche Ethik im NT*, Gütersloh, 1989, p. 263; M Rese, «Das Gebot der Bruderliebe in den Johannesbriefen»: *ThZ* 41 (1985), pp. 44-58. En discusión con esta postura, cf. Klauck, *1 Joh*, pp. 277-282.

El que ama ha sido trasladado de la muerte a la vida (3,14). Lo mismo que el amor es de Dios, así también el que ama ha sido engendrado por Dios y es capaz de conocerlo (4,7). Dios es amor. Por ello, ama también a los otros que han sido engendrados por Dios (5,1). La idea de la fraternidad es esencial. El amor no es del mundo. Dios y el mundo aparecen enfrentados como ámbito del amor y ámbito del odio respectivamente. Estar en el mundo no significa ser del mundo. Nadie ha sido establecido de antemano. También hay que distinguir entre estar-en-el-mundo y el amor al mundo. Lógicamente, esta última expresión es algo muy distinto del amor de Dios al mundo. Quien está en el mundo y ama al mundo —y lo que hay en el mundo: la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas (2,15s.)— llega a convertirse en alguien «del mundo». Acepta el modo del mundo, que se contrapone al ser de Dios, y ya no puede reconocerlo. Sobre este telón de fondo tan diferenciado hay que enjuiciar el amor fraterno o la orientación aparentemente limitada del amor a los hermanos y hermanas. Lo que se ofrece ante nuestros ojos no es una perspectiva libre y sin trabas hacia un amor universal. Para poder amar, el hombre —cualquier hombre— necesita ser transformado, ser recreado, nacer de nuevo. Y para ello es preciso ayudarlo mediante el testimonio del amor.

3. *El Hijo del hombre prepara el camino*

La estratificación múltiple de la cristología joánica no se revela únicamente en el uso de distintos títulos cristológicos, sino también en el hecho de que esos títulos se convierten en verdaderas concepciones independientes. La cristología del Hijo del hombre posee su propio campo semántico. El título «Hijo» iba unido a la idea de envío, pero es completamente ajena al título Hijo del hombre. Este hecho resulta tanto más llamativo cuanto que el envío es un elemento esencial y puede que incluso el más característico de la cristología joánica, incluidos el evangelio y las cartas.

La expresión «Hijo del hombre» con su terminología propia se concentra en el evangelio. A ello se añade que es el propio Jesús el único que habla de sí mismo como Hijo del hombre; o, dicho en formulación negativa, nadie confiesa a Jesús como Hijo del hombre. En Juan no aparece tampoco una homología referente al Hijo del hombre —que se expresara más o menos así: Ἰησοῦς υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου—. El final de la historia de la curación del ciego de nacimiento, a la que se le atribuye por lo demás especial significado, se elabora como una escena de confesión, o tal vez cabría decir más bien: como

una escena de reconocimiento (9,35-38). Pero incluso en esta escena se echa de menos la homología. Al concentrar el uso del título Hijo del hombre en las solas afirmaciones de Jesús, Juan se sitúa en la línea de los sinópticos. Valga esto como primera indicación de que no se puede pasar por alto esta dependencia.

El campo terminológico característico del concepto Hijo del hombre lo determinan tres verbos: elevar, glorificar, subir-bajar. Los verbos describen en primer término, de forma clara y predominante, la orientación hacia arriba, hacia el cielo. La orientación opuesta, desde el cielo hacia abajo, se incluye en la bajada (*katabasis*). Con ello se da a entender ante todo que, en cuanto Hijo del hombre, a Jesús se le contempla como alguien cuya morada está en el cielo, como alguien que viene de allá y que tiene que volver allá. Hay que observar igualmente que la exaltación se presenta siempre en pasiva, en el sentido de que es elevado por Dios (3,14; 12,32.34), o en activa, porque son los hombres quienes lo elevan (8,28); por su parte, la glorificación, como glorificación por parte de Dios (12,23; 13,31)[48]. Las dos cosas le ocurren a él. Pero subir o bajar va unido a su poder como Hijo del hombre (3,13; 6,62; cf. 1,51). Lo cual significa además que Jesús ya viene a la tierra como Hijo del hombre, y no se hace Hijo del hombre con su llegada a la tierra. Hijo del hombre no es una forma de decir «hombre» ni de hablar de la encarnación[49]. Más bien preexistía en Dios como Hijo del hombre. Unidas exclusivamente al título Hijo del hombre se hallan la idea de su exaltación y la de su subida y bajada[50]. Habrá que pensar que esa unión constituye un sello propio. Atribuir el juicio al Hijo del hombre (5,27) es algo que encaja perfectamente con el origen de la expresión Hijo del hombre en la apocalíptica. Pues ya en el contexto de Dn 7, que es probablemente su primer uso, se habla del juicio divino (7,10-14)[51]. Resulta llamativa su presencia en la tradición eucarística (Jn 6,53: la carne y la sangre del Hijo del hombre; cf. 6,27). Si es cierto que las afirmaciones sobre la subida, la bajada y la glorificación del Hijo del hombre pueden considerarse características del uso del título en el cuarto evangelio, la rela-

48. La idea de que el Padre glorifica a Jesús o al Hijo se puede expresar también en activa, al margen del título «Hijo del hombre» (8,54; 13,32; 17,1.5).

49. Esta afirmación, que tal vez puede llamar la atención, depende de que la idea del Hijo del hombre tiene su origen en la apocalíptica judía. En ésta, el Hijo del hombre es por su origen y de forma exclusiva un ser celeste. El nombre «Hijo del hombre» expresa su apariencia externa, y en ningún caso su origen terreno. Sobre la problemática del Hijo del hombre, cf. W. Bracht, *Der Menschensohn*, tesis, München, 1972.

50. La glorificación se une también al título de Hijo (11,4; 17,1).

51. Las imágenes del *Henoch Etíope* se expresan con mayor claridad. Según 62,5, el Hijo del hombre se sienta en el trono de su gloria. Cf. Volz, *Eschatologie*, pp. 274-277.

ción de ese título con el juicio final y con la eucaristía revela, por su parte, la pluralidad en la tradición sobre el Hijo del hombre. La escatología futura y los sacramentos constituyen un problema especial en el cuarto evangelio.

Repasando las investigaciones sobre el tema, se constata que hasta la fecha no se ha tenido en cuenta la siguiente observación; a saber, que en todos los casos en que se usa el título Hijo del hombre en el cuarto evangelio, dicho título reúne en torno a sí imágenes del Antiguo Testamento[52]. Éstas sirven sobre todo para describir su obra, la salvación realizada a través suyo. Por el momento nos contentamos con mencionarlas: la escalera de Jacob (1,51), la serpiente de bronce de Moisés (3,14), la salida de los muertos de los sepulcros (5,25-27), el alimento del maná (6,27)[53]. En 12,34 se produce una discusión con los judíos sobre el Hijo del hombre en el contexto de la interpretación de la Ley.

Este conjunto de imágenes veterotestamentarias podría ofrecer incluso una posibilidad de englobar las afirmaciones joánicas sobre el Hijo del hombre en una determinada perspectiva, aunque sólo fuera formal. Efectivamente, los autores discuten esa posibilidad. Desde el punto de vista temático se percibe la posibilidad —por mencionar sólo dos ejemplos— de que esa visión aglutinadora la ofrezca la idea del juicio[54] o la de la salvación otorgada a través del Hijo del hombre[55]. Pero estas dos posibilidades no se hallan muy distantes una de otra. La venida del Hijo del hombre a la tierra supone juicio para el mundo (3,19s.). En su subida abre el camino salvífico definitivo hacia Dios (3,13). Vamos a desarrollar a continuación estos aspectos.

Comencemos por la escena de reconocimiento al final de la curación del ciego (9,35-41). Se trata del único caso en que encontramos una afirmación sobre la fe en el Hijo del hombre; a esa fe invita Jesús al ciego de nacimiento recién curado. El ciego la acoge tras haber sido expulsado de la sinagoga[56]. La pregunta «¿Quién es el Hijo del hombre?», repetida en 12,34 por gente escéptica y que en 9,37 halla respuesta en una autorrevelación de Jesús, es propia de la forma joánica de exposición, según la cual a Jesús se le reconoce

52. En su interpretación de Jn 1,51, S. S. Smaley, «Jesus und der Menschensohn», en *Festschrift A. Vötgle*, pp. 300-313, sobrecarga el texto de reminiscencias veterotestamentarias. Por otra parte, hay que analizar la imagen fácilmente aferrable que se usa en cada caso.

53. Sobre esto, cf. Borgen, *Bread, passim*.

54. Becker, *Joh* I, pp. 142s., en la medida en que la crucifixión y la exaltación son al propio tiempo el juicio sobre el mundo.

55. Schnackenburg, *Joh* II, p. 321.

56. Esta referencia temporal debe relacionarse con el carácter narrativo del evangelio. Cf. Jn 9,22; 12,42; 16,2.

cuando él mismo se da a conocer; así, pues, tiene que ver con el tema de la gracia y de la revelación. Esa pregunta podría dar a entender además que la figura del Hijo del hombre que tenía que venir era menos conocida en el judaísmo que la figura del Mesías. En 12,34 la multitud identifica al Hijo del hombre con el Cristo. Con lo cual se remite a la expectativa mesiánica más difundida.

¿Pero por qué se recurre en 9,35ss. al título Hijo del hombre? Seguramente la razón hay que buscarla, ante todo, en el tema del juicio: «Para un juicio he venido a este mundo» (9,39). En este sentido conviene observar que la salvación aparece antes que el juicio: los ciegos verán y los que ven quedarán ciegos. Lo primero se demuestra en la curación del ciego. La formulación dialéctica tiene que ver con la revelación sobre Jesús como la luz del mundo (8,12). El juicio (de salvación o de condena) se une gustosamente a la figura del Hijo del hombre; del mismo modo se une a dicha figura la metáfora de la luz (cf. 3,19-21). La realidad expresada a través de esta metáfora viene del otro mundo a éste. Dios es luz (1 Jn 1,5). Esta luz ilumina el camino y libra de las tinieblas (Jn 8,12; 12,44-46). La confesión de fe en el Hijo del hombre es una confesión de fe plena en Jesús; y esa confesión puede ser expresión plena de su ser[57].

No resulta fácil reconocer al Hijo del hombre. Se revela a aquellos a quienes él quiere revelarse. Ésta es la idea que se expresa fundamentalmente en el primer *logion* sobre el Hijo del hombre, con el que concluye la historia de las vocaciones (1,51). Tras la promesa hecha a Natanael —«Verás cosas mayores»—, a todos los discípulos se les presenta casi inesperadamente la perspectiva de que se realice el sueño de Jacob sobre la escalera del cielo: «Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre». En una ocasión Jacob vio durante un sueño nocturno en Betel la escalera del cielo[58]; se elevaba sobre la tierra, su parte superior tocaba el cielo y sobre ella subían y bajaban los ángeles de Dios: «Yahveh estaba frente a él». Por la mañana se despertó y dijo: «Esto no es otra cosa sino la casa de Dios y la puerta del cielo» (Gén 28,12-17). Elemento típico de este sueño es que no contiene un acontecimiento onírico, sino una simple imagen onírica. Lo que se les concede ver a los discípulos no será ni una imagen onírica ni algo que vayan a ver realmente con los ojos. Jacob o la piedra de Betel han sido sustitui-

57. Bultmann, *Joh*, p. 257, alude al *in crescendo* que se produce en Jn 9, donde se llega desde la figura del profeta (9,17) al título Hijo del hombre (9,35ss.), pasando por la idea de la legitimación por parte de Dios (9,33).

58. Cf. Westermann, *Genesis* II, BK.AT, Neukirchen, 1981, p. 553, muestra que el texto contempla una escalera del cielo semejante a las torres de los templos babilónicos.

dos por el Hijo del hombre. Pero volvemos a preguntarnos: ¿por qué Jesús precisamente como Hijo del hombre? Porque Jesús puede ser reconocido como el lugar de Dios, como la presencia de Dios entre los hombres, como la puerta o el camino hacia el Padre. Sea cual sea el modo en que se llegó a concebir una imagen tan osada[59], ésta se concibió como imagen del Hijo del hombre y pretendía ilustrar que su patria es el cielo y que también a nosotros nos ha abierto la patria del cielo. La visión se produce en la fe y puede penetrar más allá de los condicionantes terrenos del hombre de Nazaret, que producen escándalo (1,46).

De subida y bajada habla también 3,13, donde se vinculan directamente a la figura del Hijo del hombre. La subida y la bajada se han producido ya (perfecto)[60]: «Nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre». Las «cosas celestes» (versículo 12) anunciadas por Jesús inclinan a pensar que la bajada es más importante que la subida. Sin embargo, no sólo se acentúa la subida, de la que, invirtiendo la sucesión temporal, se habla en primer término, sino que se explica en el versículo 14. Con el versículo 13 comienza una nueva serie de ideas. El interés se pone en la subida.

Bajada y subida son códigos mitológicos, que pretenden superar la diástasis entre Dios y el hombre y podrían crear la impresión de que dicha superación le resultó fácil al Hijo del hombre. En primer término se afirma que él fue el único que pudo superar esa diástasis, cosa que sólo podía hacerlo alguien que viniera del más allá. La subida, aunque era la meta última de la bajada, se llevó a cabo entre grandes dificultades. Los versículos 14s. explican el significado salvífico de la subida, que a él le resultó dificultosa. La idea principal es la de la subida. Subir queda sustituido por ser levantado. Dios lo ha levantado (*passivum divinum*). Pero también los judíos lo han levantado (8,28). Con esta última indicación queda asegurado que la elevación, que es además la ascensión a los cielos (!), incluye la crucifixión. Que esto sea así lo garantiza asimismo el hecho de que la elevación tenga que producirse necesariamente: «El Hijo del hombre tiene que ser levantado». También en la tradición sinóptica el título Hijo del hombre se halla vinculado a las predicciones de la Pasión (cf. sobre todo Mc 8,31).

59. Los comentaristas piensan que el modelo lo constituyó Mc 8,38; 14,62. El cielo abierto recuerda la perícopa sobre el bautismo. Parece desacertado pensar que el modelo lo habría ofrecido la oposición entre el hombre terreno y el modelo celeste originario. Así pensaba ya Bultmann, *Joh*, p. 74, nota 4.

60. La forma verbal en perfecto ha favorecido siempre la suposición de que la subida tendría que interpretarse en el sentido de que nadie puede subir al cielo. Sin embargo, el v. 13 no pertenece ya al discurso de Jesús, sino que se trata de una reflexión sobre el mismo.

La necesidad se da porque ése es el modo en que Dios ha previsto que se produzca nuestra salvación. La idea de la salvación se expone de forma impresionante ante todo mediante la imagen de la serpiente de metal (de bronce), tomada de Núm 21,4-9: las protestas del pueblo contra Moisés provocaron que Dios les enviara serpientes abrasadoras, cuya mordedura causó la muerte de muchos[61]. El remedio contra la muerte fue la serpiente de bronce que Moisés fabricó por orden de Yahveh. Todos los que habían sido mordidos por las serpientes abrasadoras y, como consecuencia, estaban condenados a morir, si miraban la imagen de la serpiente, seguían con vida. Para el pueblo, esto fue una prueba de obediencia. «Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre». El punto de comparación lo constituye la imagen de la elevación y los efectos de vida para los condenados a muerte[62]. Todo el que cree tendrá vida eterna en el Hijo del hombre levantado[63]. El antitipo, o sea, Cristo levantado sobre la cruz, es también una imagen[64]. Esta interpretación es válida, pese a que la elevación incluya la ascensión al cielo. Exteriormente sólo se puede percibir la cruz. Pero la fe puede ver más allá. Que tanto en la elevación del Hijo del hombre como en la elevación de la serpiente de bronce había un elemento visible lo confirma Jn 6,62. En este caso, la idea de la elevación vuelve a ser sustituida por la de la ascensión. Ambos términos son intercambiables: «¿Y cuando veáis al Hijo del hombre subir adonde estaba antes?». Los discípulos críticos e incrédulos se preparan así para la prueba de fe que se producirá cuando Jesús sea levantado. Si se aferran a la imagen externa del Crucificado y no acceden en la fe a lo que ocurre realmente, seguirán escandalizándose y no obtendrán la vida.

Puesto que la elevación del Hijo del hombre significa la salvación, la hora de su elevación es tiempo de opción. Su elevación, en la cual se cumple su «obra», pone a los hombres ante la alternativa definitiva y permanente: aceptarlo o rechazarlo. Así se puede explicar que a los discípulos, que según Jn 6,60 ya habían dado la espalda a Jesús, se les vuelve a mostrar la posibilidad de opción que se

61. Las serpientes abrasadoras, cuyo nombre (*saraph*) no puede explicarse claramente, eran, según Is 14,29, serpientes voladoras y muy peligrosas. Cf. G. von Rad, *Das vierte Buch Mose Numeri*, ATD 7, Gütersloh, 1966, p. 137.

62. Hay que observar además que el término «levantar» se aplica en el evangelio a la serpiente. En Núm 21,8 se dice: «Ponlo (el *saraph*) sobre un mástil». Los LXX formulan la orden de igual modo.

63. Becker, *Joh* I, p. 143: Cristo levantado es «*remedium* contra la muerte». Según una interpretación mayoritaria, ἐν αὐτῷ expresa en Jn 3,15 la fuente de la vida eterna. Así, pues, no se puede pasar por alto: el que cree en él.

64. Cf. Thüssing, *Erhöhung*, pp. 3-9.

ofrecerá en la elevación del Hijo del hombre. Así tendría que interpretarse también la discutida frase dirigida a los judíos en 8,28. Éstos participan de algún modo como actores humanos en la elevación de Jesús, que es causa divina: «Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que yo soy»[65]. No se trata de una promesa de que lo reconocerán, pero plantea la posibilidad que se ofrecerá entonces. En esa hora se manifiesta el carácter paradójico de la fe.

Precisamente por ese carácter paradójico la crucifixión es la hora de la glorificación del Hijo del hombre (12,23; 13,31). En ella entrará en acción la plenitud inmensa de la salvación. Es lo que expresa la imagen del grano de trigo que muere y da mucho fruto; dicha imagen sirve para interpretar la idea de la glorificación (12,24), así como la promesa de que «cuando sea levantado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí» (12,32).

La historia de la Pascua aparece en tensión manifiesta con esa visión conjunta de crucifixión y subida al cielo. El Jesús resucitado, a quien María Magdalena es la primera en poder ver, afirma aquí expresamente que aún no ha subido al Padre, y da a María la orden de ir a anunciar a los discípulos, a quienes llama sus hermanos: «Subo a mi Padre y vuestro Padre; a mi Dios y vuestro Dios» (20,17). Se podría tener la impresión de que, antes de subir al cielo, el Resucitado habría vuelto durante algún tiempo a la vida terrena. En cualquier caso, la subida al cielo se distancia temporalmente de la crucifixión. Con todo, debe evitarse la idea de una vuelta a la vida terrena. Las palabras de Jesús «No me detengas»[66] quieren evitar ese malentendido. Es posible que el cambio de presentación lo hubiera motivado la necesidad de asegurar la identidad del Crucificado con el Resucitado. La perícopa de Tomás, en la que el Resucitado conserva las heridas del Crucificado, acentúa el esfuerzo por asegurar la identidad (20,24-29).

Ya hemos mencionado la frase sobre la subida del Hijo del hombre en el discurso del pan (6,62). Corresponde a afirmaciones sobre la bajada, que en ningún otro lugar del cuarto evangelio son tan numerosas como aquí, aunque no aparezca el predicado Hijo del hombre[67]. Jesús habla más bien en primera persona y se identifica con el pan (de Dios), que ha bajado del cielo (6,33.38.41s.50s.58).

65. Se discute sobre todo si lo que contempla el texto es un conocimiento para la salvación o para el juicio.

66. Esta traducción parece más adecuada al contexto que el habitual: «No me toques» (*Noli me tangere*).

67. Cf. C. K. Barrett, «Jesus und der Menschensohn», en *Festschrift A. Vötgle*, Freiburg, 1975, p. 352.

En el telón de fondo de todas estas afirmaciones se encuentra el tipo del milagro del maná, que era imperfecto y que ya estaba orientado a Jesús, el verdadero pan del cielo (6,32): «Vuestros padres comieron el maná en el desierto, y murieron» (6,49). Pero el verdadero pan del cielo da la vida eterna a quien come de él, es decir, a quien cree en Jesús (6,50s.).

En este texto se manifiesta otra tensión entre concepciones cristológicas diferentes. Por una parte, el Jesús aparecido en la tierra, a quien se llama pan bajado del cielo en el capítulo 6, da vida eterna si se cree en él. Por otra, la donación de la vida eterna se halla vinculada a la cruz y a la elevación. ¿Se establece una oposición entre cristología epifánica y cristología de la elevación? ¿Se supera en el primer caso la muerte y se desmundaniza la salvación en el otro? ¿Se esforzó la redacción final del evangelio por reconciliar posturas y, llevada por fines «ecuménicos», permitió que coexistieran concepciones diferentes, cuya aceptación encontró serias dificultades? Esta suposición podría ser correcta hasta cierto punto. Una función de enlace cabe atribuir a la afirmación tan discutida de 6,51c: «El pan que yo voy a dar es mi carne por la vida del mundo»[68]. En ella se hallan unidos ambos aspectos: la encarnación como quintaesencia de la cristología epifánica y la muerte de Jesús como quintaesencia de la soteriología de la elevación. Con la palabra «carne» se contempla, como en 1,14, el encarnado; con la palabrita «por», su pro-existencia y su disposición para la entrega en la muerte[69]. Esto hay que tenerlo tanto más en cuenta cuanto que el objetivo de la entrega es el mundo, la vida del mundo.

La dimensión universal de la muerte expiatoria se expresa también en otros contextos —incluida 1 Jn—; pero su expresión más impactante es tal vez la afirmación del Bautista sobre el «cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (1,29; cf. 11,51s.; 1 Jn 2,2)[70]. El mejor modo de interpretar la imagen sobre el «cordero de Dios» es viendo en ella la fusión de dos elementos previos, es decir, la imagen del Siervo de Dios, que carga con nuestros pecados (Is 53,4), que es llevado al matadero como un cordero que no abre la boca (Is

68. Se está bastante de acuerdo en atribuir al v. 51c una función de paso. Se trata del aso del discurso simbólico al discurso eucarístico. Cf. Schnackenburg, *Joh* II, p. 83; Wehr, *rznei*, pp. 247s.

69. El futuro «voy a dar» remite a la muerte. Con todo, en la elección de la palabra carne» se halla implícita la idea de la encarnación. Cf. Brown, *Joh* I, p. 291; Schnackenburg, *h* II, p. 83: «El Verbo se hizo carne para entregar esa carne en la muerte». En la parte ucarística del discurso no se recoge la idea de la expiación. Sobre esto, cf. Wehr, *Arznei*, . 247s.

70. Cf. Jn 10,11.15; 15,13; 17,19; 1 Jn 1,17; 3,5.16; 4,10.

53,7), y la del cordero pascual[71]. El interés por la tipología del cordero pascual se manifiesta también en la historia de la Pasión[72].

Según lo dicho, Jesús, el Hijo del hombre, es el que ha bajado del cielo, del más allá; es el lugar de Dios entre los hombres y es sobre todo el que será levantado y el que, de ese modo, abrirá a los hombres el camino hacia el Padre. En estas afirmaciones se contempla en todos los casos al Hijo del hombre terreno, al Hijo del hombre que vivió en la tierra, cuya existencia terrena, situada en la tensión entre la bajada y la subida, puede parecer breve y pasajera. W. A. Meeks[73] ha tenido una intuición correcta subrayando que la condición del Hijo del hombre es ajena a este mundo.

Al tematizar el juicio final y el sacramento, no aparece ya el Hijo del hombre que será levantado, sino el que ya ha sido levantado. En cierto modo, estas dos afirmaciones se podrían situar en paralelo con las afirmaciones escatológicas sobre el Hijo del hombre de la tradición sinóptica[74]. Esto se puede admitir sin mayor dificultad en el caso de Jn 5,27b.28. Conviene observar el paso del predicado «Hijo» al de «Hijo del hombre»: el Padre le ha traspasado todo el juicio (al Hijo), porque es el Hijo del hombre[75]. Que se trata del juicio final que se realizará según las obras lo demuestra la «salida» de los que se encontraban en los sepulcros, a quienes, llegados a la resurrección, se les juzgará según sus obras. Frente a lo que ocurre con la tradición sinóptica, el texto escatológico no depende de Dn 7,13 y la venida del Hijo del hombre sobre las nubes del cielo, sino que describe el hecho de la resurrección. Hay que suponer que la dependencia es respecto de Is 26,19 (LXX): «Los que se encuentren en los sepulcros resucitarán» (cf. Ez 37,12s.)[76]. La potencia vivificante y superadora de la muerte desde sus raíces va unida a la voz, es decir, a la palabra del Hijo del hombre. De acuerdo con las concep-

71. No hace falta suponer que «cordero de Dios» es una traducción equivocada de «siervo de Dios». Sobre ello, cf. F. C. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford, 1922, pp. 104-108.

72. En este punto hay que comparar la cronología de la Pasión (Jn 13,1: «antes de la fiesta de Pascua») y además Jn 19,36. La referencia a Éx 12,46 y Núm 9,12 parece preferible a la relación con Sal 34,21.

73. «The Man from Heaven in Johannine Sectarism»: *JBL* 91 (1972), pp. 44-72.

74. Como se sabe, en la tradición sinóptica se distingue entre afirmaciones sobre el Hijo del hombre sufriente, el terreno y el que vendrá al final de los tiempos.

75. Llama la atención la ausencia del artículo. Lo mismo ocurre con el título de Mesías en Jn 4,25 y con el de Hijo de Dios en 10,36, si bien en este caso el texto es discutido, aunque muy probable. Becker, *Joh* I, p. 242, pretende que, desde la perspectiva de la historia de la tradición, 5,27 se refiere a las afirmaciones precedentes.

76. Los textos del AT se aplican metafóricamente a la restitución del pueblo de Israel. Sobre esta interpretación aplicada también a Is 26,19, cf. H. Wildberger, *Jesaja* II, BK.AT, Neukirchen, 1978, pp. 994s.

ciones del Antiguo Testamento y del judaísmo, la potencia capaz de resucitar a los muertos va unida siempre y de forma exclusiva a Dios; de ahí que en este contexto aparezca con especial claridad la plenitud de poder transmitida al Hijo del hombre.

La ofrenda de los dones eucarísticos se realiza en la comunidad post-pascual. Como se sabe, el cuarto evangelio no dice nada de la celebración de la cena de Jesús. Los dones se denominan «carne del Hijo del hombre y su sangre» (6,53); después, «mi carne-mi sangre» (6,54-56)[77]. Así, pues, llama la atención la mención del Hijo del hombre en la primera cita. Quien dará esos dones es el Hijo del hombre exaltado, que ya ha pasado por la muerte y ha vuelto al Padre. Existe relación con 6,27, donde se invita a no trabajar por el alimento perecedero, sino por el que permanece hasta la vida eterna, «el cual os dará el Hijo del hombre» (¡en futuro!). El malentendido de los judíos —«¿Cómo puede éste darnos a comer (su)[78] carne?» (6,52)— hay que considerarlo en el sentido de que pasan por alto la dimensión futura, es decir, no quieren entender que el don se lo dará el Hijo del hombre exaltado. La permanencia del alimento hasta la vida eterna justifica que se aluda al poder que tiene el Hijo del hombre para dar la vida; ese poder se manifestará en la resurrección de los muertos el último día (6, 54b)[79]. El mismo horizonte escatológico explica la introducción del predicado Hijo del hombre en la tradición eucarística de Jn 6[80].

4. *Malentendidos sobre el Mesías*

Siempre se ha considerado algo extraño que la fe en Jesús el Mesías o el Cristo volviera a cobrar vida en el cuarto evangelio, después de haberse desdibujado en estratos anteriores de la tradición cristiana y de que el apelativo «Jesucristo» se interpretara ya como un nombre propio y no como una confesión. El cuarto evangelio quiere volver a despertar esa fe, como demuestra 20,31: «Estos (signos) han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo...». En la misma línea se afirma en 1 Jn 2,22: «¿Quién es el mentiroso sino el que niega

77. Sobre el cambio de «cuerpo» (en la tradición sinóptica y en 1 Cor 11,24) por «carne», cf. Wehr, *Arznei*, pp. 242-245.

78. El posesivo es textualmente discutido. Nestle-Aland, *The Greek New Testament*, lo ponen entre paréntesis.

79. La frase en primera persona de 6,54b sigue a una frase sobre el Hijo del hombre. También hay relación con 5,28.

80. Menos convincente es la opinión según la cual el predicado «Hijo del hombre» en la tradición eucarística procede de Mc 14,21. Para el debate sobre el tema, cf. Becker, *Joh* I, pp. 222s.; Wehr, *Arznei*, pp. 252-254.

que Jesús es el Cristo? Ése es el Anticristo» (cf. 5,1; 2 Jn 9). Lo que mejor explica este interés por la fe en Jesús el Mesías es el ambiente en el que crecieron las tradiciones joánicas; efectivamente, ese ambiente estaba determinado por el enfrentamiento con la sinagoga[81]. Vale la pena indicar que la palabra «Cristo» aparece 531 veces en el Nuevo Testamento[82]; por el contrario, el término equivalente «Mesías» sólo se usa dos veces y las dos en el evangelio de Juan (1,41; 4,25); en los dos casos el término Mesías es objeto de una explicación. En 1,41 se traduce directamente: «Que quiere decir Cristo»[83]. En 4,25 la traducción la hace la samaritana: «Yo sé que va a venir el Mesías, el llamado Cristo». A este dato hay que concederle cierta importancia, pues significa que la esperanza mesiánica expresada en la Escritura se ve realizada en Jesús. En el caso de la samaritana dicha esperanza debería de referirse a la que caracterizaba a su pueblo. Éste esperaba la vuelta del Taeb (literalmente: el que iba a volver), y pensaba en el profeta semejante a Moisés anunciado en Dt 18,18. Según esto, 4,25 se puede parafrasear del siguiente modo: Sé que va a venir un Mesías, a quien vosotros los judíos llamáis Ungido[84]. Es correcto afirmar que en el centro de la escena se sitúa la revelación que Jesús hace a la mujer. Con todo, el cuarto evangelio se preocupa también por mostrar que los múltiples anhelos de los humanos han llegado a su meta en Jesús[85].

La actitud de expectativa frente al Mesías que tenía que venir se expresa claramente en las historias de vocaciones. A la afirmación ya citada de Andrés a su hermano Simón: «Hemos encontrado al Mesías» (1,41), corresponde, pocas líneas después, la afirmación de Felipe a Natanael: «A aquel, de quien escribió Moisés en la Ley, y también los profetas, lo hemos encontrado» (1,45). Aunque el cuar-

81. W. C. van Unnik, «The Purpose of St. Joh's Gospel», en *StEv*, TU 73, Berlin, 1959, pp. 382-411 y J. A. T. Robinson, «The Destination and Purpose of St. John's Gospel»: *NTS* 6 (1959-1960), pp. 117-131, defendieron la opinión de que el cuarto evangelio se compuso para conducir a los judíos de la diáspora helenista a la fe en Jesús el Mesías. Sin embargo, Siria es el lugar donde mejor encaja la referencia a un ambiente en el que parece posible el enfrentamiento con la sinogoga por causa de la condición mesiánica de Jesús. En este punto Jn muestra contactos con Mt y con Justino.

82. Según datos de la Computer-Konkordanz del Instituto para la Investigación del Texto del Nuevo Testamento de Münster.

83. Brown, *John* I, p. 76, considera que en Jn 1,41 se debe traducir «Ungido» (*Anointed*).

84. Bultmann, *Joh*, p. 141, nota 5, observa acertadamente que la proposición relativa no determina la palabra extranjera, sino la traducción de la misma. Sobre el Taeb, esperado como guía político y sacerdote, cf. J. Mcdonald, *The Theology of the Samaritans*, London, 1964, pp. 362-371.

85. Junto al uso estricto del apelativo Jesucristo, hay que observar también el uso más difuminado y casi como nombre propio; aunque dicho uso es más frecuente en las cartas que en el evangelio: Jn 1,17; 17,3; 1 Jn 1,3; 2,1; 3,23; 4,2; 5,6.20; 2 Jn 3.7.

to evangelio se muestra más reticente a la hora de referir citas detalladas de la Escritura, el hecho de que la manifestación de Jesús sea conforme con las Escrituras tiene en él su importancia. Por otra parte, no es casualidad que esa conformidad se aplique ante todo al Mesías.

Al campo semántico del Mesías en el cuarto evangelio pertenecen además los verbos «buscar» y «encontrar». También en las historias de vocaciones se nos habla del hallazgo feliz del Mesías. Antes del hallazgo, encontramos las palabras que Cristo dirige a aquellos que desean seguirlo y expresan su deseo de ser discípulos suyos: «¿Qué buscáis?» (1,38). Tampoco es casualidad que el segundo texto del evangelio donde se habla de un buscar y encontrar se halle en un contexto mesiánico. Sin embargo, en este caso se usa negativamente. Mucha gente del pueblo comienza a pensar que Jesús puede ser el Cristo. Cuando esto llega a oídos de los sumos sacerdotes y de los fariseos, quieren echarle mano. En esas circunstancias, Jesús habla del poco tiempo que le queda de estar con ellos y añade: «Me voy al que me ha enviado. Me buscaréis y no me encontraréis» (7,31-36). La terminología del buscar y (no) encontrar lleva el sello de la literatura sapiencial. La Sabiduría veterotestamentaria se expresa en términos semejantes: «Entonces me llamarán y no responderé, me buscarán y no me encontrarán» (Prov 1,28; 3,13; cf. Eclo 25,10; Sab 6,12)[86].

La Sabiduría constituye también uno de los elementos de la pluriforme cristología joánica. Pero la idea de que a los judíos se les concede un tiempo de búsqueda alcanza su punto culminante en el hecho de que Jesús es el Mesías que se les había prometido.

En el cuarto evangelio, que Jesús sea el Cristo es sobre todo objeto de confrontación. Ésta se desarrolla en dos frentes: con los discípulos de Juan Bautista y con los judíos. Es evidente que con ello se recogen confrontaciones concretas de la comunidad joánica. El mismo Bautista afirma: yo no soy el Cristo; así corrige a sus discípulos, que más tarde llegaron a considerarlo como tal y entraron por ello en competencia con la comunidad cristiana. Se trata de una corrección decisiva, orientada hacia el Cristo, es decir, hacia el Mesías real de la casa de David; la corrección la introducen solemnemente estas palabras: «Y él confesó y no negó; él confesó» (1,20). Las otras dos preguntas que siguen, sobre Elías y el profeta, tienen importancia secundaria; pero la respuesta a las mismas es igualmente negativa. El Bautista es sólo la voz de uno que clama en el desierto, el que

86. Bultmann, *Joh*, p. 233, nota 1, remite a paralelos mandeos. Pero los textos aducidos son posteriores.

prepara el camino y el precursor (1,23), el amigo del esposo (3,29). Es interesante que en este contexto aparezca el predicado «el novio», que es una descripción del Mesías[87].

Más importante es, sin embargo, la confrontación con la sinagoga. En este contexto se descubren objeciones que reflejan determinadas ideas dogmáticas sobre el mesianismo[88]. El mismo Bautista pudo referirse a ideas de este tipo: «En medio de vosotros está uno a quien no conocéis» (1,26). A esta frase corresponden las siguientes objeciones: «Pero éste sabemos de dónde es, mientras que cuando venga el Cristo nadie sabrá de dónde es» (7,27); «¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos?» (6,42). Otra objeción, relacionada expresamente con el título «Cristo», nace de la procedencia galilaica de Jesús. El Mesías tiene que venir «de la descendencia de David» y de Belén (7,41s.)[89]. Frente a ello, Natanael, que sabe que Jesús es de Nazaret, supera esa objeción; confiesa que Jesús es Rey de Israel, es decir, Mesías, y es objeto de alabanza: es «verdadero israelita» (1,47-49). Por último, los judíos piensan que el Mesías permanece para siempre (12,34). A esta idea corresponde el intento, expresado de forma imperiosa después del milagro de la multiplicación, de querer hacer rey a Jesús; pero él escapa a ese intento —según algunos textos, huyendo[90] (6,15)—. Jesús, por el contrario, les manifiesta que el Hijo del hombre tiene que ser levantado (12,32-34), cosa que ellos interpretan adecuadamente como una alusión a su muerte. En este caso hay que notar no sólo la corrección de una idea dogmática sobre el Mesías, sino además el cambio del predicado Cristo por el de Hijo del hombre. Frente a este hecho, no basta afirmar que se trata de una prueba de que en la multiforme cristología joánica se combinan distintos títulos cristológicos. El cambio indica además que la fe en Jesucristo no es suficiente para entender adecuadamente la autoridad de su envío, un hecho que tendremos ocasión de profundizar en seguida. Pero una cosa es ya clara: la salvación no queda encerrada en el ámbito de lo terreno. Al preparar el camino hacia el Padre, el Hijo del hombre conduce a la salvación.

La dureza de la confrontación entre la comunidad o sus miembros judeo-cristianos y la sinagoga alcanza su máxima expresión en

87. Es evidente que el cuarto evangelio no conoce la tradición sobre el nacimiento de Jesús en Belén.

88. Cf. J. Gnilka, «"Bräutigam" - spätjüdisches Messiasprädikat?»: *TThZ* 69 (1960), pp. 298-301; Jeremias, *Gleichnisse*, p. 49; cf. además Mc 2,19s. y par.; Mt 25,1ss.

89. Cf. R. Schnackneburg, «Die Messiasfrage im Johannesevangelium», en *Ntl. Aufsätze*, Festschrift J. Schmidt, Regensburg, 1963, pp. 240-264; sobre este punto, p. 249; Dodd, *Interpretation*, pp. 89-92.

90. *Sinaiticus*, los latinos, el siro-curatoniano.

la decisión que tomó esta última de expulsar de su seno a los judeocristianos; la decisión se puede situar hacia finales del s. I[91]. En la primera referencia a esta decisión, 9,22, se expresa claramente la confesión de fe en el Mesías: «Pues los judíos se habían puesto ya de acuerdo en que si alguno lo reconocía como Cristo, quedara excluido de la sinagoga». Esa confesión de fe constituye con toda evidencia la piedra de escándalo. Como en el caso de los padres del ciego de nacimiento, también en 12,42s. y por las mismas razones se manifiesta el miedo a una confesión pública de fe (cf. 16,1-4). Confesar y negar son también una característica del texto de 1 Jn 2,22s.: «¿Quién es el mentiroso sino el que niega que Jesús es el Cristo? [...] Quien confiesa al Hijo posee también al Padre». La confrontación sigue siendo importante también para 1 Jn[92]. Juan Bautista, que «confesó y no negó, y confesó» que él no era el Cristo, se convierte en el testigo ejemplar.

El malentendido de los judíos frente al mesianismo de Jesús lo encontramos ya en 12,34. Permanecerá para siempre. Se acentúa en el uso del título de rey. Quieren proclamarlo rey-del-pan (6,15). El predicado «rey» domina la historia de la Pasión, en la cual, frente a lo que ocurre en los sinópticos, no aparece el título Cristo. Jesucristo explica ante Pilato que su reinado no es de este mundo, no es de aquí (18,36). Lo saludan como rey de los judíos; al entrar en la ciudad montado sobre un pollino, cumple la palabra profética (12,12-15; cf. 1,49; cf. Zac 9,9). Lo crucifican como rey de los judíos (Jn 19,19). El cuarto evangelio introduce el título con un dramatismo inquietante, describiendo de ese modo cómo el pueblo reniega de ese rey[93]. Se produce el siguiente *in crescendo*: ellos dicen: «Todo el que se hace rey va contra el César» (19,12); «No tenemos más rey que al César» (19,15); «No escribas: "El rey de los judíos", sino: "Éste ha dicho: yo soy rey de los judíos"» (19,21). La parte humana reniega completamente de Jesús. Pero la ambivalencia de la expresión «los judíos» se manifiesta plenamente cuando se piensa que el título «rey de los judíos» mantiene su validez e incluso se proclama a todo el mundo en las tres lenguas universales (19,20).

Sobre la base de malentendidos e ideas que se fabricaron ellos mismos, pero a las que atribuyeron importancia dogmática, los judíos se fraguaron una fe inadecuada en Jesús el Mesías. Si la confe-

91. No se trataba de una pena medicinal, sino de una expulsión. Cf. Schürer, *Geschichte* II, pp. 507 y 543s.
92. Cf. Klauck, *1 Joh*, p. 161.
93. Cf. J. Blank, «Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18,28 - 19,16 im Licht johanneischer Theologie»: *BZ* 3 (1959), pp. 60-81.

sión de fe mesiánica sigue siendo importante, debe ser ampliada en el sentido de una interpretación adecuada de Jesús. A ello puede ayudar la simple palabrita πόθεν, que forma parte del vocabulario propio del evangelio. Se trata de saber *de dónde* es Jesús. No basta conocer su origen terreno (7,28). La pregunta sobre su «de dónde» aflora una y otra vez (8,14; 9,29s.). Pilato se la plantea expresamente a Jesús: πόθεν εἶ σύ (19,9). La misma pregunta de los primeros discípulos: «Rabí, ¿dónde habitas?» (1,38), tocaba a su origen. Él no contestó ninguna de estas dos preguntas. Frente a Pilato, calló; a los discípulos los invitó a que le siguieran. Sólo la fe obtiene el conocimiento. A los que no creen les dice: «Yo sé de dónde he venido y a dónde voy; pero vosotros no sabéis de dónde vengo ni a dónde voy» (8,14). La pregunta sobre el «de dónde» afecta también a los dones que él trae (2,9; 4,11; 6,5). La respuesta a la pregunta sobre su «de dónde» no puede ser otra que la siguiente: ha venido de Dios. De ahí que la confesión de fe en Cristo vaya siempre unida a la de Hijo de Dios (1,49: Natanael; en este caso, el Hijo de Dios aparece incluso antes; 11,27: María de Betania) y que la fe que pretende provocar el evangelio se oriente a Jesús el Cristo e Hijo de Dios (20,31).

IV. LA SALVACIÓN PRESENTE

1. *Ser discípulo*

En su condición de salvador del mundo (4,42), luz del mundo (9,5), Jesús se debe a todos los hombres. A todos les llega la luz, pero no todos la acogen. Se puede incluso tener la impresión de que son pocos los que dejan que les muestre el camino. A éstos tales pertenecen ante todo los discípulos, de los cuales habla también el cuarto evangelio. También la imagen del discípulo se reviste ciertamente con el lenguaje propio y se ponen otros acentos. Los discípulos son en primer término los que acompañan a Jesús en todos sus caminos, salvo en el camino de la Pasión. El único que aparece aquí junto a la cruz de Jesús, él y las mujeres, es el discípulo a quien ama Jesús (19,26). El trato de Jesús con los discípulos adquiere más subrayadamente los tonos de la confianza mutua, de lo amistoso, si bien esa amistad responde a condiciones especiales, que determinan la forma singular de la misma (15,13-15; 11,11). Hay lugares en los que solía reunirse con sus discípulos (18,2). Sus signos los hacía (sobre todo) en presencia de sus discípulos (20,30). El conjunto de los discursos de despedida, introducidos por la escena del lavatorio de los

pies, crea la impresión de que Jesús mantenía una relación amistosa con los discípulos.

Pero por encima de este uso, el concepto «discípulo» adquiere un significado especial, que va más allá del círculo estrecho de los discípulos y seguidores[1] e incluye a quienes se acercan a Jesús por la fe (por ejemplo, 7,3; 8,31). Pero puede incluir también a la comunidad post-pascual, de tal modo que sus miembros pueden reconocerse en los discípulos de Jesús. Problemas y enfrentamientos de después de Pascua se transfieren a los discípulos. Esto se aplica, por ejemplo, a la confrontación ya citada con la comunidad del Bautista (cf. 4,1)[2] o a la confrontación de la comunidad y la sinagoga (cf. 9,28: la oposición entre los discípulos de Jesús y los de Moisés). En cierto sentido se puede afirmar que los discípulos aparecen frente a los judíos, que, al negarse a aceptar a Jesús, representan al mundo. Pero también hay quien pasa de un grupo a otro (8,31).

Ser discípulo se define en primer lugar por el seguimiento, cosa que nos resulta familiar por los sinópticos. En las historias joánicas de vocaciones no falta tampoco la idea del seguimiento (cf. Jn 1,37s. 40.43). Pero la llamada al seguimiento no va acompañada de una frase de Jesús en la que encomiende una tarea. No encontramos en Juan una orden similar al *logion* de los pescadores de hombres. Tampoco aparece el dicho sobre el seguimiento con la cruz. A este seguimiento llama el Resucitado. La llamada se dirige a Pedro e incluye claramente el seguimiento con la cruz (21,19.22)[3]. Algo parecido quiere expresar la afirmación de 12,26, que tiene acentos sinópticos. Para Juan el seguimiento es: estar en la luz para saber el camino; tener la luz de la vida (8,12). Ello significa, en último término, que a los que le siguen Jesús los conduce hasta el Padre. En la imagen del pastor y las ovejas, del pastor que va delante y de las ovejas que le siguen, se resumen muchas cosas: Jesús como quien conduce a la vida, la confianza recíproca, la seguridad del camino, la escucha instintiva de la voz del pastor por parte de las ovejas. Todo esto tiene que ver con la idea de la predestinación, sobre la cual habrá que volver. En la imagen de que venimos hablando, el seguimiento tiene carácter de promesa (10,4s.27). Frente a esto, retrocede

1. El texto de 2,2 parece excluir la institución del círculo más íntimo de discípulos. No se narra la institución del círculo de los Doce; Judas se llama «uno de sus discípulos» (12,4). En los sinópticos se le llama «uno de los Doce» (Mt 26,14.47; Mc 14,10.20.43; Lc 22,3). Cf. sin embargo Jn 20,24.

2. Aquí hay que recordar también las historias de vocaciones, según las cuales el Bautista conduce a sus discípulos a Jesús (1,35s.). Cf. F. Hahn, «Die Jüngerberufung Joh 1,35-51», en *NT und Kirche*, Festschrift R. Schnackenburg, Freiburg, 1974, pp. 172-190.

3. Cf. E. Ruckstuhl, «Zur Aussage und Botschaft von Joh 21», en *Die Kirche des Anfangs*, Festschrift H. Schürmann, Leipzig, 1978, pp. 339-362.

el imperativo o bien se incluye en la otra perspectiva. Resulta instructivo que se diga no sólo de Pedro, sino también del Discípulo Amado, que siguió a Jesús resucitado (21,20). Pero éste no precisa recorrer el camino de la cruz, sino que recibe la promesa de que permanecerá hasta que Jesús vuelva[4].

Según lo dicho, lo que caracteriza al discípulo es sobre todo la fe. En este sentido llama la atención que, por lo general, lo que se contempla es la fe en plenitud. De otro modo resulta difícil explicar el hecho singular de que —salvo una excepción, en la que se usa el substantivo (1 Jn 5,4)— siempre se utiliza el verbo y además en un uso muy frecuente. Lo dicho vale para el evangelio y para las cartas. A ello se debe que la fe se pueda describir o clarificar de otros modos, muchas veces a base de imágenes que con frecuencia recurren a ámbitos elementales de la vida. En cualquier caso, tales imágenes deberían tenerse también presentes a la hora de exponer la concepción joánica de la fe, pues son ellas las que pueden aligerar y aclarar el concepto abstracto de fe. Como afirmaba ya A. Schlatter[5], la fe constituye en Juan el objetivo que está por encima de cualquier otro interés. En último término, constituye, junto al amor, el único objetivo al que se orienta la condición de discípulo, la única exigencia que se plantea, la posibilidad esencial implicada en la condición de discípulo. Se trata de algo complejo y contiene muchos elementos inexpresados, como la conversión, de la que no se habla en los escritos joánicos[6]. Sin la fe no pueden imaginarse tampoco otras expresiones de la condición de discípulo como el permanecer, recordarse, fructificar, que constituyen de hecho aspectos, desarrollos de la fe.

El objeto de la fe es Jesús; él, su persona y su misión son su contenido. En esa orientación de la persona a Jesús se ha visto el elemento característico de la fe joánica. Lo específico de la concepción joánica se percibe cuando se considera que en los sinópticos se habla de la fe de Jesús, o que muchas historias de curaciones concluyen con la siguiente fórmula de despedida: «Tu fe te ha curado». La primera historia joánica de milagros termina con esta frase: «Manifestó su gloria y creyeron en él sus discípulos» (2,11). Los discípulos de Jesús reconocen la gloria como presencia de Dios entre los hombres. Las historias de milagros se prolongan y explican mediante

4. Jn 21,22s. corrige una convicción originada por la expectativa de una pronta venida. Sea cual sea el sentido positivo de la corrección, en ella se expresa el hecho de que el Discípulo Amado alcanzó una edad avanzada. Ninguno de los dos, ni Pedro ni el Discípulo Amado, debe ser rebajado. A cada uno de ellos les asignó Dios su propio camino. Cf. Bultmann, *Joh*, pp. 544s.

5. *Glaube im NT*, pp. 486s.

6. Esto se aplica al sustantivo y al verbo.

discursos de revelación cuyo centro es cristológico. Incluso el término «signo», que es el que se escoge para hablar de los milagros, crea esa relación[7]. Los signos pretenden manifestar algo y se entenderían mal si se les considerara independientemente. Los signos joánicos quieren orientar la mirada hacia Jesús; quieren mostrar que en él acontece la revelación de la gloria de Dios, es decir, que Dios está presente en él.

Hasta aquí ha quedado clara la diferencia frente a los sinópticos; frente a Pablo, la diferencia consiste en que éste orienta su Evangelio hacia la cruz y la resurrección. En el caso de Juan, ambas cosas ya las hemos encontrado unidas en el concepto de «elevación». Cuando la fe se expresa en fórmulas de orientación confesional, se dan coincidencias: tú eres el Cristo, el Hijo de Dios (11,27; cf. 20,31; 1 Jn 5,1). Con todo, también aquí ofrece Juan algo específico: «Tú eres el Santo de Dios» (6,69), o cuando la fe se sintetiza en frases como ésta: «que yo soy» (8,24), «que tú me has enviado» (11,42; 16,27; 17,8. 21), «que el Padre está en mí y yo en el Padre» (14,11)[8].

La fe joánica es también fe en Dios. Es más, puede exigir la fe en Dios. Ahora bien, la fe en Dios ha adquirido una nueva forma por el acontecimiento revelador que ha tenido lugar en Jesús y que Dios ha dispuesto. Ahora, el acceso a Dios sólo es posible a través de Jesús: «Nadie va al Padre sino por mí» (14,6).

Esta frase tiene muchas consecuencias, sobre todo a la hora de determinar exactamente la relación del cristianismo con las otras religiones. Será preciso que hagamos alguna breve indicación al respecto. ¿Quiere decir la frase citada que no es posible ninguna relación con Dios al margen de Jesús o junto a la que se da con Jesús? A esta pregunta hay que responder negativamente. Lo que se expresa en aquella frase es la grandeza —en formulación teológica: insuperable— de la revelación de Dios acontecida en Jesús y la opción que ello supone para el hombre si encuentra esa revelación. La vinculación inseparable de esa revelación a Jesús se expresa en la relación Padre-Hijo. No se dice: nadie va a Dios, sino: nadie va al Padre. El Dios que se nos manifiesta es el Dios a quien Jesús llama Padre. El Padre está ciertamente con él, da testimonio de él (cf. 5,37). Puesto que nosotros sólo podemos experimentar esto mediante su palabra, en los contextos pertinentes se expresa con fuerza singular el

7. Cf. D. Mollat, *La vie et la gloire* II, Paris, 1980, pp. 19-38; W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel*, NT.S 32, Leiden, 1972; W. Wilckens, *Zeichen und Wunder*, AThANT 55, Zürich, 1969.

8. En cada uno de estos casos la fe se expresa mediante una frase con ὅτι (cf. Jn 20,31). Junto a ello encotramos la frase πιστεύειν εἰς o πιστεύειν con dativo. No parece que pueda establecerse una distinción especial.

carácter central de la fe en Jesús. La cualidad nueva de la fe en Dios se manifiesta cuando se afirman ambas cosas en una misma expresión: «¡Creéis en Dios; creed también en mí!» (14,1); o cuando se dice dialécticamente: «El que cree en mí, no cree en mí, sino en aquel que me ha enviado» (12,44).

Esa relación inquebrantable Padre e Hijo se puede expresar en la primera carta de Juan en la siguiente frase lapidaria: «Todo el que niega al Hijo tampoco posee al Padre. Quien confiesa al Hijo posee también al Padre» (2,23). Propio de esta carta es la determinación más precisa de la fe en Jesús como fe en su nombre (3,23; 5,13). Teniendo en cuenta la concepción semítica del nombre, según la cual éste expresa lo esencial de una persona, la expresión «su nombre» alude al «Hijo de Dios»[9].

La fe tiene grados. Hay una fe que tiene que ver con los milagros. Jesús se muestra escéptico frente a ella. En Jn 2,23s. encontramos el siguiente juego de palabras, difícil de traducir al español: «Muchos creyeron en su nombre al ver las señales que realizaba. Pero Jesús no los creía a ellos porque los conocía a todos». Nicodemo pertenece a aquellos a quienes S. Kierkegaard[10] llamaba admiradores, pero no seguidores de Jesús. La forma de tratar los signos es tan ambivalente (cf. 4,48), que la petición de signos se presenta como expresión de una incredulidad endurecida (2,18; 6,30)[11]. También la fe suscitada por las obras es una fe que está aún en camino y que no ha alcanzado la meta. Como es sabido, esta diferencia aparece en 10,37s. Jesús propone a los que no creen que, si no lo creen a él, crean al menos a sus obras, a fin de que obtengan la relación con el Padre. Las obras —o en singular: la obra—, entre las cuales se sitúan también los signos, van más allá de éstos últimos e incluyen toda la obra externa de Jesús; también su muerte. La fe perfecta se funda en su palabra. Se tiene la impresión de que esta fe sólo es posible después de Pascua (cf. 2,22; 4,41s.), cuando los discípulos sean conducidos a la verdad plena (16,13). En todo caso, a esa fe se podrá acceder mediante la palabra de los discípulos (17,20).

La fe tiene un componente sensorial, es un uso correcto de los sentidos, un correcto oír y ver[12]. Esta visión de las cosas está relacionada con la idea de revelación y se funda en que la revelación acon-

9. Cf. Strecker, *Johannesbriefe*, p. 201. El peso de la fe en su nombre podría verse expresado en el hecho de que a él se alude en la primera y en la última referencia de 1 Jn a la fe (3,23; 5,13).

10. *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, 1961, pp. 331-337.

11. La exigencia de signos hunde sus raíces en la tradición sinóptica.

12. Cf. I. de la Potterie, «L'ascolto e l'interiorizzazione della parola secondo s. Giovanni»: *Parola, spirito e vita* 1 (1980), pp. 120-140.

tece en la historia. Se trata de una antigua idea bíblica. Se afirma que el semita prefiere el oído, se fía más del oído. El hombre bíblico sería oyente de la palabra. El hombre helenista considera la visión como una transmisión más objetiva de lo que ocurre en el exterior. En los escritos joánicos aparecen las dos cosas. El prólogo de la primera carta de Juan incluye además el tacto: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de la vida [...] os lo anunciamos» (1 Jn 1,1-3). De esa forma tan concreta hablan en primer lugar los testigos oculares[13]. Éstos garantizan la dimensión concreta de la revelación. Con todo, ser testigo ocular no basta para convertirse en testigo. También los judíos fueron testigos oculares. Juan conoce la ambivalencia de lo fáctico. Por ello, ver y oír son —en primer término— ambivalentes. La reacción de los discípulos tras el discurso del pan, que inicia en ellos un proceso de incredulidad, es una negación que nace del no-querer-oír-más: «Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo (más)?» (6,60)[14]. Para Juan, la escucha correcta significa fe (cf. 5,25). Cuando esto ocurre, se escucha como escuchan las ovejas la voz del pastor (10,16). Lo mismo se puede decir del ver. Quien cree, ve la gloria en la palabra encarnada (1,14), ve al Padre en Jesús (12,45). También las futuras generaciones podrán tener acceso a este ver, precisamente porque equivale a creer.

Creer significa ponerse-en-camino, ir-a-Jesús. El verbo «venir» muestra que Juan puede considerar la fe como un momento del movimiento. También este verbo se puede usar como sinónimo de creer, como evidencia de forma impresionante el paralelismo del versículo 6,35b: «El que venga a mí, no tendrá hambre; y el que crea en mí no tendrá nunca sed». En la imagen del movimiento se expresa la adhesión personal a Jesús incluida en la fe; el elemento de la confianza. El *logion* de 6,44, en el que se perciben acentos predestinacionistas, revela que venir equivale a una fe salvadora: «Nadie puede venir a mí si el Padre que me ha enviado no le atrae». En las historias de vocaciones esas dos imágenes de carga tan existencial se unen en la invitación a creer: «Venid y veréis» (1,39; cf. 1,46).

La fe y el testimonio se hallan estrechamente unidos[15]. Sólo al hablar del testimonio de Juan Bautista y del Discípulo Amado se

13. Cf. Klauck, *1. Joh*, pp. 60s.; Strecker, *Johannesbriefe*, pp. 61-63. Esta pretensión se plantea en relación con el carácter concreto de la revelación. Pensar que el autor de 1 Jn era todavía un testigo ocular presentaría algunos problemas.

14. Cf. Gnilka, *Verstockung*, pp. 50s.

15. Cf. Beutler, *Martyria*, FTS 10, Frankfurt a.M., 1972; N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*, StANT 5, München, 1961.

afirma explícitamente que el testimonio se ordena a la fe: «Éste vino para un testimonio, para dar testimonio de la luz, para que todos creyeran por medio de él» (1,7; cf. 19,35). Pese a todo, se dice en esta frase algo fundamental: el testimonio de fe que dan los hombres es capaz de llevar a otros a creer y, de este modo, de salvarlos (cf. 5,34b). De ahí que sea necesario. Sin embargo, la relación entre fe y testimonio es aún más profunda. Y comienza con el hecho de que el mensaje de Jesús se interpreta como un testimonio. Es éste un punto de vista propio de los escritos joánicos. Lo que Jesús tiene que realizar es testimonio divino. A él no se le llama expresamente testigo. La consideración de su mensaje como testimonio se sitúa en el marco de la cristología del Enviado, mencionada más arriba. De hecho, en cuanto enviado de Dios, es además su testigo. Por ello da testimonio de sí mismo y Dios da testimonio de él. Pero a este último testimonio, que es mayor que su propio testimonio, sólo se puede acceder por su palabra (cf. 8,13s.18; 5,37). Tampoco esto es posible de otro modo, pues sólo él conoce aquello de lo que da testimonio y sólo él puede transmitir ese conocimiento a otros (cf. 3,32). Dicho testimonio, cuyo contenido es precisamente que él es el Enviado de Dios, sólo se puede aceptar en la fe. Debemos a Bultmann la siguiente afirmación adecuada e impresionante: «Sólo a la fe se le manifiesta el objeto de la fe; la fe constituye la única forma de acceso a dicho objeto»[16]. La primera carta de Juan confirma esta relación: «Quien cree en el Hijo de Dios, tiene el testimonio en sí mismo. Quien no cree a Dios, lo hace mentiroso, porque no ha creído en el testimonio que Dios ha dado acerca de su Hijo» (5,10).

También la comunidad da testimonio y está llamada a darlo. Los textos se configuran de tal modo que en ellos no aparece la idea de que se esté llamado a dar testimonio, sino el hecho de que se da testimonio. Esta afirmación tiene valor sobre todo aplicada a la carta, pudiéndose sacar la conclusión de que este escrito ha sido concebido como un testimonio. El testimonio toca a lo ocurrido y se presenta como testimonio ocular: «Nosotros hemos visto y damos testimonio y anunciamos» (1,2). Las cosas se presentan una vez más de este modo para asegurar la dimensión concreta de la revelación histórica. Sin embargo, la fe acogida hace posible que también las generaciones futuras vean. La comunidad da así testimonio de su fe: «Y nosotros hemos visto y damos testimonio de que el Padre envió al Hijo...» (4,14). El testimonio de la comunidad es uno con el testimonio de Jesús y se identifica con él[17]. Lógicamente, el testimonio

16. *Joh*, p. 200.
17. Este aspecto lo subraya justamente Brox, *Zeuge und Märtyrer*, pp. 76-82.

de la comunidad no se funda en los mismos presupuestos que el de Jesús. Éste es un testimonio de alguien que conoce; aquél, un testimonio de alguien que cree. Pero los contenidos de ambos coinciden: el Padre ha enviado al Hijo.

Para dar testimonio se necesita el apoyo del Espíritu. En Jn 15,26s. ambos aspectos se suceden significativamente uno después de otro: «Él dará testimonio de mí. Pero también vosotros daréis testimonio, porque estáis conmigo desde el principio». Ahora bien, dicha sucesión debe entenderse como conjunción y como inclusión. El testimonio del Espíritu no se realiza sino en el testimonio de los discípulos, en la predicación de la comunidad. El «porque estáis conmigo desde el principio», la referencia a la comunión y al testimonio ocular, reitera ambos elementos: la dimensión concreta de la revelación histórica y su transmisión en la fe, transmisión que realizaron los primeros discípulos pero también la comunidad posterior. Bultmann[18] llega incluso a afirmar que el estar con Jesús desde el principio no se ha acabado cuando se despidió de los suyos, sino que sigue realizándose. Esta afirmación es correcta hasta cierto punto. Ahora bien, no conviene pasar por alto la importancia de la dimensión concreta de la revelación histórica[19].

El testimonio se vincula en 19,35 a un acontecimiento preciso[20]. El testimonio lo da aquí el Discípulo Amado, aun cuando no se le mencione propiamente con ese apelativo[21]. El acontecimiento es la muerte de Jesús y, más en concreto, la sangre y el agua que salieron de la herida de su costado. El Discípulo Amado da testimonio de lo que ve. El testimonio no se refiere tampoco en este caso al acontecimiento concreto, a la muerte, sino ante todo al significado salvífico de esa muerte, captado a través de la visión creyente. Dicho significado lo expresan la sangre y el agua[22].

Lo característico de los discípulos es que permanecen. También con este término se apunta un elemento propio del vocabulario joánico; usado para caracterizar la condición de discípulo, lo encontramos sobre todo en las dos primeras cartas y en los discursos de despedida del evangelio; en este último caso, en la alegoría de la vid. Se habla de permanecer en su palabra o en sus palabras (Jn 8,31; 15,7), en la palabra de Dios (5,38), en su amor (15,10), en la luz (1 Jn 2,10); o bien —y el significado es el mismo que el de la prime-

18. *Joh*, p. 427.
19. Es casi seguro que no era esto lo que Bultmann pensaba.
20. Cf. H.-J. Venetz, «Zeuge des Erhöhten»: *FZPhTh* 23 (1976), pp. 81-111.
21. Sobre este punto hay amplio acuerdo entre los investigadores.
22. Más abajo, cuando hablemos de los sacramentos, volveremos sobre el debate tocante a este punto.

ra de las expresiones indicadas— de permanecer en la enseñanza (1 Jn 4,16); lo más frecuente es que se hable de permanecer en él, es decir, en Jesús. Esta idea la ilustra la alegoría de la vid (Jn 15,1ss.). Cuando se habla de permanecer se alude siempre a quienes ya han tomado una opción por Jesús y se han hecho discípulos suyos, pero corren el peligro de separarse de él, como se describe en la gran escena del abandono de muchos discípulos tras el discurso del pan de vida (Jn 6,60ss.). Para ser de verdad discípulos suyos es preciso permanecer en su palabra (8,31)[23]. La existencia de los discípulos no es segura, está amenazada. La comunidad joánica ha experimentado ya la apostasía, la división.

El «permanecer en» debe entenderse en primer término en sentido espacial, como conservación de un espacio nuevo y de un tiempo nuevo[24]. Fueron situados en ese espacio nuevo y se les hizo partícipes de ese tiempo nuevo. La plasticidad de la idea expresada con el permanecer se percibe cuando se lee a la luz del dualismo joánico. Antes estaban en el ámbito de la muerte, de las tinieblas, de la ira, etc.; es decir, estaban marcados por las categorías del «mundo». Por ello se afirma: «El que no ama, permanece en la muerte» (1 Jn 3,14) o quien ve que su hermano pasa necesidad y le cierra su corazón, en ése no permanece el amor de Dios (3,17). Quien no obedece al Hijo, la ira de Dios permanece sobre él (Jn 3,36). Quien no cree, permanece en su pecado (9,41). Mientras que «Quien hace la voluntad de Dios, permanece para siempre» (1 Jn 2,17). El poder-permanecer tiene sus condiciones. En el lenguaje concentrado del evangelio tales condiciones son el amor, que se manifiesta frente a los que pasan necesidad, y la fe que no decae. En ellas se encuentra la síntesis de la condición de discípulo (cf. 3,23). Esta orientación global al amor y a la fe se exige también cuando se habla de la observancia de los mandamientos de Jesús o de la necesidad de dar fruto como condiciones del permanecer (1 Jn 3,24; Jn 15,5.16) o se exige vivir como vivió Jesús (1 Jn 2,6).

Pero el permanecer se puede expresar también en sentido inverso: la palabra de Dios permanece en vosotros (1 Jn 2,14), la unción, es decir, el Espíritu permanece en vosotros (2,27), el amor de Dios (4,12), la verdad (2 Jn 2), lo que habéis oído desde el principio (1 Jn 2,24), sobre lo cual se os ha instruido (2,27). Sobre todo las últimas afirmaciones, la mayoría de las cuales están en imperativo, exigen permanecer en la fe recibida. Este otro estar-en añade a la idea de estar-situado en otro ámbito la de los abundantes dones interiores

23. Cf. F. Manns, *La verité vous fera libres*, SBF.CMi, Jerusalem, 1976.
24. Cf. J. Heise, *Bleiben*, HUTh 8, Tübingen, 1967, pp. 173s.

con que se ha dotado a los discípulos. En definitiva, esos dones van unidos a los del Espíritu.

La doble línea del permanecer —por ejemplo: nosotros en su palabra y su palabra en nosotros— encuentra su verdadero centro en la relación con Cristo. La promesa suena así: «Permaneced en mí y yo en vosotros» (Jn 15,4). Se trata de la fórmula de inmanencia, en la que H. J. Klauck ve la metáfora conductora y la imagen maestra de la primera carta de Juan[25]. En el discurso sobre la vid, esa fórmula se traduce en imagen: «Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid, así tampoco vosotros si no permanecéis en mí» (Jn 15,4). La unión con Cristo hace posible la vida. Si aquélla se pierde, entra en escena la muerte; dicho en imágenes: el sarmiento se seca. Esta expresión joánica de la comunión con Cristo, que recuerda el «en Cristo» paulino, hace posible al mismo tiempo la comunión con Dios. Cristo establece una correspondencia entre su relación singular con Dios y su relación con los discípulos: «Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (17,21)[26]. Por ello se puede decir también que los discípulos permanecen en el Hijo y en el Padre (1 Jn 2,24) o que permanecen en Dios y Dios permanece en ellos (4,16). La doble línea del estar-en es la manifestación más intensa de una comunión con Dios que se ha de obtener. Éste es el objetivo de la existencia de los discípulos.

La fe otorga nueva vida. Este hecho puede describirse concretamente como nacer de Dios: «Pero a todos los que la recibieron les dio el poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre» (Jn 1,12). De esa forma tan concreta, se resalta el nacer de Dios frente a la concepción humana —no de la sangre (de los padres)[27], no de la voluntad de la carne, ni de la voluntad de varón (1,13)—. Este pensamiento aparece también con frecuencia en la primera carta. En ella se sacan sobre todo consecuencias de ese hecho. El que ha nacido de Dios practica la justicia (2,29), no peca (3,9; 5,18), ama (4,7), cree que Jesús es el Cristo (5,1), vence al mundo (5,4). Resulta muy instructivo el diálogo con Nicodemo. Jesús explica aquí al fariseo que uno sólo puede ver el Reino de Dios si nace de nuevo/de arriba[28]

25. *1 Joh*, pp. 264s. Cf. P. R. Jones, «A Structural Analysis of 1Joh»: *RExp* 67 (1970), pp. 433-444; aquí, p. 441.

26. Cf. R. Borig, *Der wahre Weinstock*, StANT 16, München, 1967, pp. 215-236, donde se encuentra asimismo una síntesis de las distintas formas de la expresión de la inmanencia (p. 215). Cf. además F. F. Segovia, «The Theology and Provenance of John 15,1-17»: *JBL* 101 (1982), pp. 115-128.

27. Aparece aquí el caso rarísimo de un dual.

28. La traducción de ἄνωθεν es discutida. Bultmann, *Joh*, p. 95, nota 2, piensa que la única significación posible es «de nuevo». Schnackenburg, *Joh* I, p. 381: sólo la traducción

(Jn 3,3). El hombre no es capaz de ello por sí mismo. Se le tiene que conceder. Es el gran regalo de la nueva vida. También aquí se opone el nacimiento desde Dios al nacimiento humano. Las expresiones clave son: nacer de la carne, nacer del Espíritu. Esta última se explica mediante la imagen del viento, cuyo sonido se escucha, pero sin que sea posible seguir su trayectoria (3,6-8)[29]. El punto central de la afirmación es que el nacido del Espíritu tiene un nuevo origen y una nueva meta, que los otros desconocen. Él sabe de su «de dónde» y de su «a dónde» (cf. 8,14). Esto le otorga seguridad en medio del mundo. La relación entre nuevo nacimiento y entrada en el Reino de Dios es notable desde otro punto de vista. Tal relación contiene la idea de la conversión, incluso en una forma más radical (cf. Mc 1,15). Nuevo nacimiento, nueva vida conducen al hombre nuevo. Lo que los sinópticos llaman conversión aparece aquí como transformación esencial de todo el hombre. Aquí se incluyen las consecuencias que se sacan en la primera carta. También ésta conoce la idea de que Cristo es el modelo del nuevo nacimiento (cf. 2,6).

Ser discípulo es gracia, como se puede escuchar ya en la explicación del nuevo nacimiento. Sólo hay algunas afirmaciones que tematizan la predeterminación de Dios: «Nadie puede venir a mí, si el Padre que le ha enviado no le atrae» (6,44). En este versículo se ha visto la afirmación fundamental de una doctrina de la gracia. Las otras afirmaciones hablan por lo general de que es el Padre quien lo concede (6,65) o de que el Padre ha entregado al Hijo unas personas concretas (6,37-39; especialmente en la oración de despedida: 17,2.6.9.11s.24). En dichas afirmaciones, la totalidad de esas personas determinadas pueden aparecer como un conjunto: «Todo lo que me dé el Padre vendrá a mí» (6,37; cf. v. 39). Algo parecido encontramos en la imagen del pastor y el rebaño, que mantienen una relación de conocimiento mutuo (10,7-18). En este caso se resalta muchísimo la promesa de protección: «Nadie puede arrebatar nada de la mano del Padre» (10,29). Dichas afirmaciones se orientan a asegurar confianza y consuelo a la comunidad amenazada[30]. Es muy posible que tuvieran que ver con experiencias posteriores. Sería preferible no hablar de certeza de la salvación.

«de arriba» es justificada. Sin embargo, habría que contar con la posibilidad de una traducción que incluyera los dos significados. Siguiendo a Bauer-Aland, *Wörterbuch*, p. 153.

29. En la literatura sapiencial aparece también el viento como una realidad misteriosa: «Como no sabes cómo viene el viento [...] así tampoco sabes la obra de Dios que todo lo hace» (Eclo 11,5; cf. Prov 30,4; Eclo 16,21).

30. Becker, *Joh* I, p. 338, habla de dualismo eclesializado.

Resultan problemáticas algunas afirmaciones de carácter negativo tales como: «Pero vosotros no creéis porque no sois de mis ovejas» (10,26). Mas conviene observar que, frente a lo que ocurre por ejemplo en el discurso de despedida, el discurso del buen pastor se dirige a los judíos, es decir, a gente que no cree. En el discurso del pastor Jesús habla a los discípulos de sus ovejas. En último término, ese discurso se puede entender únicamente como una invitación, aunque de apariencia paradójica[31]. Las afirmaciones predestinacionistas se encuentran por lo general tras ciertas afirmaciones sobre la increencia. La confrontación se mueve en el marco del dualismo. Sólo en el ámbito de la luz hay salvación. Quien no se traslada a ese ámbito, permanece bajo la ira. Ocasionalmente se pueden aducir predisposiciones normales, si bien de carácter muy general (3,19-21). Resulta interesante el texto 1 Jn 2,19. Aquí se parte de lo fáctico y se concluye con la elección de la gracia. Se afirma que los que crean divisiones y los herejes pertenecieron a la comunidad. Y continúa: «Pero no eran de los nuestros. Si hubiesen sido de los nuestros, habrían permanecido con nosotros. Pero sucedió así para poner de manifiesto que no todos son de los nuestros». Aquí se intenta encerrar la libertad humana en la libertad divina; un problema que en último término resulta insoluble.

El discípulo es alquien que cree pero también conoce[32]. Creer y conocer son conceptos muy próximos, e incluso se pueden usar como expresiones paralelas (cf. Jn 17,8: «Ellos han reconocido verdaderamente que vengo de ti y han creído que tú me has enviado»). El parelismo lo evidencia también el hecho de que el contenido de ambas se determina de forma muy parecida. Lo mismo que se cree, se reconoce que él ha sido enviado por el Padre, que él es (8,28), que él está en el Padre y el Padre en él (10,38); se le reconoce a él y al Padre (14,7; cf. 14,1). Una cosa es clara: que se trata siempre de un conocimiento en la fe, de un entender propio de la fe, no de una comprensión racional. Por ello, en algunos contextos el conocimiento supera a la fe. Se trata de una fe que ha adquirido mayor seguridad (cf. 6,69; 8,32). Del mismo modo que se puede unir fe y visión, también se da un conocimiento visual (cf. 14,7). En último término, el conocimiento se funda en la igualdad del ser. Sólo seres iguales se conocen realmente. Este presupuesto está detrás del conocimiento

31. Con Bultmann, *Joh*, p. 276.

32. Cf. O. Culmann, «Eiden kai episteusen. La vie de Jésus, object de la vie et de la foi d'après le quatriéme Évangile», en *Aux sources de la tradition chrétienne*, Festschrift M. Goguel, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 52-61; H. Schlier, «Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium», en *Besinnung auf das NT*, Freiburg, 1964, pp. 279-293.

recíproco entre el pastor y el rebaño, que halla correspondencia en el conocimiento compenetrado de Padre e Hijo: «Yo conozco a las mías y las mías me conocen a mí, igual que el Padre me conoce a mí y yo conozco al Padre» (10,15). Puesto que el ser de Dios es amor, se puede afirmar también: «Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios (1 Jn 4,7). Aquí también queda claro que ese conocimiento es recibido; es decir, que no se trata de un conocimiento al cual pudiera acceder el hombre por sí mismo. Se funda en la transformación de la persona que se produce cuando ésta cambia de ámbito, es decir, se traslada del ámbito de la muerte al de la vida. Se deduce, pues, casi con toda lógica que el mundo no conoce al Logos (Jn 1,10); que no puede recibir ni ver ni conocer lo divino (14,17).

2. *El Espíritu-Paráclito*

El Espíritu es la antípoda del mundo[33]. Otorgado por Dios, hace a los hombres capaces de conocerle a él y de obtener vida eterna. El mundo es incapaz de recibir, ver o conocer al Espíritu (Jn 14,17). En este sentido, en la temática del Espíritu se vuelve a reflejar el dualismo joánico.

Resulta instructivo repasar la terminología del Espíritu. En la primera parte del evangelio se habla normalmente de Pneuma —con o sin artículo y sin frases explicativas; por ejemplo: «Porque aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado» (7,39)—. Sólo en la tradición sobre el Bautista se habla del Espíritu Santo, coincidiendo en este punto con la tradición sinóptica: «Ése es el que bautiza con Espíritu Santo» (1,33; cf. Mt 3,11 y par.). En la segunda parte, concretamente en los discursos de despedida, las expresiones referentes al Espíritu se diversifican: junto a «Espíritu Santo», aparece la expresión «Espíritu de la verdad» (14,17.26; 15,26; 16,13), pero sobre todo el término «Paráclito». De ahí la denominación «Dichos sobre el Paráclito», a los cuales vamos a referirnos expresamente. En la primera carta se habla una vez del Paráclito, pero no refiriéndolo al Espíritu, sino a Jesús: «Tenemos un paráclito ante el Padre, a Jesucristo el Justo» (2,1). La terminología sobre el Espíri-

33. Cf. Bornkamm, «Der Paraklet im Johannes-Evangelium», en *Geschichte und Glaube* I, BEvTh 48, München, 1968, pp. 68-89; U. B. Müller, «Die Parakletsvorstellung im Johannes-Evangelium»: *ZThK* 71 (1974), pp. 31-77; M. E. Boring, «The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus»: *NTS* 25 (1978-1979), pp. 113-123; D. A. Carson, «The Function of the Paraclete in John 16,7-11»: *JBL* 98 (1979), pp. 547-566; U. Wilckens, «Der Paraklet und die Kirche», en *Kirche*, Festschrift G. Bornkamm, Tübingen, 1980, pp. 185-203; K. Grayston, «The Meaning of Prakletos»: *JSNT* 13 (1981), pp. 67-82; F. Manns, «Le Paraclet dans l'Évangile de Jean»: *SBFLA* 33 (1983), pp. 99-152.

tu coincide plenamente con la que encontramos en la primera parte del evangelio. Sólo en 4,13 se habla del Espíritu de Dios: «Él nos ha dado de su Espíritu». Comparada con el vocabulario mencionado hasta ahora, el de 1 Jn 4 tiene un carácter especial. Pneuma es también una categoría antropológica y designa al hombre en sus cualidades espirituales. Cuando se afirma en 4,2 que el «espíritu de Dios» se reconoce en la verdadera confesión de fe en Cristo, se alude al espíritu humano inspirado por el Espíritu divino. Así hay que interpretar también la expresión «el espíritu de la verdad» —que se diferencia del «espíritu del error» (4,6)—. Se está pensando en el espíritu humano, inspirado en orden a la verdadera confesión de fe. Un caso especial lo constituye también el término «unción» (2,20.27), «su unción» (2,27), que tiene modelos veterotestamentarios (cf. 1 Sam 16,13; Is 61,1) y contempla el hecho de que al creyente se le ha equipado con el Espíritu de Dios[34].

¿Qué hace el Espíritu? Da la vida nueva, eterna, el nacimiento desde Dios (Jn 3,6-8). Los que han nacido del Espíritu pueden adorar a Dios. A la mujer samaritana se le instruye sobre este punto junto al pozo de Jacob (4,19-24). Los verdaderos adoradores serán aquellos que adoren al Padre «en Espíritu y verdad»[35]. La cualidad de «verdadero» contempla la plenitud y la correspondencia totales. Esto se precisa mediante una explicación, que parece una definición teológica: «Dios es Espíritu y los que adoran deben adorar en espíritu y en verdad». Pero antes tiene que producirse la transformación total del hombre. Lo cual significa en concreto que la adoración ya no está vinculada a un lugar. Los versículos 21 y 23 se interpretan recíprocamente, como demuestra la afirmación paralela —llega la hora— que les sirve de introducción: ni en el Garizim ni en Jerusalén, sino en Espíritu y en verdad. Ha quedado superada la que se consideraba hasta entonces la única adoración válida, que lo era por estar vinculada a un lugar determinado. El templo ha concluido. Su lugar lo ocupa Jesús resucitado, como se esfuerza por demostrar la interpretación joánica de la perícopa de la purificación del templo, situada con toda intención al principio de la obra (2,13-22). La adoración se puede hacer ahora en todas partes. El Padre busca a estos adoradores. El agua de la vida se convierte en tipo del Espíritu, que puede denominarse agua viva (agua de la fuente), sacia toda sed y mana hasta la vida eterna (4,10-14; cf. 7,38s.). Con todo, «Dios es Espíritu» no es una definición. En las frases «Dios es luz» (1 Jn 1,5),

34. Klauck, *1 Joh* 156; propiamente significa: «cualidad de estar ungido».
35. Cf. O. Betz, «To Worship God in Spirit and Truth», en *Standig Before God*, Festschrift J. M. Oesterreicher, New York, 1981, pp. 53-72.

«Dios es amor» (4,8), se presenta en cada caso un aspecto de Dios, pero desde la perspectiva del hombre, quien, para dejarse transformar según Dios, debe tomar conciencia de la alteridad de Dios. Porque Dios es Espíritu, es absolutamente necesario complacerle.

Es interesante que —tras haber establecido en el diálogo con Nicodemo la necesidad de nacer del Espíritu— se mencione en el diálogo con la samaritana la posibilidad de la verdadera oración, como si se tratara en cierto modo de la primera consecuencia de aquel nacimiento. Es evidente que para el evangelio esta oración es algo importante. Ha llamado siempre la atención que los fenómenos espirituales extraordinarios, como, por ejemplo, hablar en lenguas, característicos de las comunidades paulinas, desaparecen en Juan. El primer plano lo ocupa lo que, sea por la razón que sea, es algo normal y necesario. Tal vez no sea tampoco una casualidad que la enseñanza sobre la oración se le imparta a una mujer. El hombre es el que engendra (Jn 1,13); la mujer, la que da a luz (16,21). La oración puede preservar y guardar la vida divina que se ha concedido. Del mismo modo, para entender correctamente las palabras de Jesús es preciso que se nos otorgue disponibilidad para lo excepcional y capacidad de corresponder. Pues sus palabras son Espíritu y vida (6,63), son palabras de vida eterna (6,68). Los discípulos, muchos de los cuales abandonan a Jesús tras el discurso del pan, y Simón Pedro, que entiende que sus palabras son palabras de vida, ilustran y contrastan las circunstancias.

En este contexto se plantea la pregunta sobre la cronología. Las afirmaciones tocantes al Espíritu permiten descubrir cierta prolongación del presente en el futuro, pero en su mayoría se orientan al futuro. La prolongación temporal la revela 4,23: «Llega la hora y ya está aquí» (cf. 5,25). Con ello se da a entender que con Jesús, el portador permanente del Espíritu (cf. 1,32s.), se ha abierto en principio el camino hacia Dios, el acceso libre a él y se ha hecho posible la verdadera oración. Pero el don del Espíritu se da después de Pascua. Sólo se podrá conceder cuando Jesús haya vuelto al Padre (7,39). En la historia de Pascua, el Resucitado transmite el Espíritu Santo a sus discípulos con el aliento de su boca (20,22). Así se muestra en forma narrativa lo que había sido objeto de la promesa. En este caso coinciden Pascua y Pentecostés[36].

36. Cf. M.-G. de Durand, «Pentecôte johannique et Pentecôte lucanienne»: *BLE* 79 (1978), pp. 97-126; G. Ghiberti, «Il dono dello Spirito e i poteri di Giov. 20,21-23», en P. R. Tragan (ed.), *Segni e sacramenti nel vangelo di Giovanni*, StAns 66/3, Roma, 1977, pp. 183-220; J. Schmitt, «Simples remarques sur le fragment Jo. 20,22-23», en *Mélanges en l' honneur de M. Andrieu*, RevSR, Strasbourg, 1956, pp. 415-423.

Llegamos así a los dichos sobre el Paráclito en el discurso de despedida. La orientación de esos dichos es claramente futura. Se podría decir incluso que se orientan al tiempo post-pascual. Sus destinatarios son los discípulos. La orientación futura se asegura de tres modos: en primer lugar, por el uso uniforme del tiempo futuro; además, por la afirmación expresa que se hace en el cuarto dicho: «Si yo no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito...» (16,7b); y finalmente, por el ambiente de despedida, que es tal vez la expresión más acentuada de aquella orientación. Se ha señalado con razón que sólo se hace plena justicia a los dichos sobre el Paráclito si se tiene en cuenta que los discípulos iban a quedar solos inmediatamente, es decir, si se tiene en cuenta que se pronuncian en la despedida[37]. Al Paráclito se le ha llegado a llamar el sucesor de Jesús.

En los cinco dichos sobre el Paráclito —en el quinto falta, por lo demás, el término Paráclito— este término sirve para interpretar la acción del Espíritu; pero también ocurre a la inversa. Es posible que en los círculos joánicos, antes de aplicar el término al Espíritu, se usara en relación con Jesús (cf. 1 Jn 2,1). Semánticamente cubre un amplio espectro: defensor, abogado, protector, mediador, consolador, intercesor; o parafraseando: aquel a quien se invoca (*ad-vocatus*) para que proteja, aquel a quien se llama para que asista[38]. Esta última perífrasis es la que más se aproxima a los dichos sobre el Paráclito. En la mayoría de los casos, los comentaristas dejan el término sin traducir. Con todo, parece conveniente analizar los matices del texto, para entender lo propio del uso joánico. Se puede suponer que la semántica del término encaja perfectamente en el ambiente de la despedida.

Con el fin de facilitar una visión panorámica, se ofrece a continuación el texto de los cinco dichos:

I. «Y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de la verdad a quien el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce. Pero vosotros le conocéis porque mora con vosotros y en vosotros está» (14,16s.).

II. «Pero el Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (14,26).

III. «Cuando venga el Paráclito, que yo os enviaré de junto al

37. Cf. Müller, *Parakletvorstellung* (ver *supra* nota 33), *passim*.

38. Cf. Bauer-Aland, *Wörterbuch*, pp. 1249s. El término se puede usar también como adjetivo. En este uso, Pasow señala los siguientes significados: llamado como ayuda, compasivo, asistente, sobre todo en el juicio.

Padre, el Espíritu de la verdad que procede del Padre, el dará testimonio de mí. Pero vosotros también daréis testimonio, porque estáis conmigo desde el principio» (15,26s.).

IV. «Porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si me voy, os lo enviaré; y cuando él venga convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio; en lo referente al pecado, porque no creen en mí; en lo referente a la justicia, porque me voy al Padre y ya no me veréis; en lo referente al juicio, porque el príncipe de este mundo está juzgado» (16,7b-11).

V. «Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; porque no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga y os anunciará lo que ha de venir. Él me dará gloria porque recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros» (16,13-15).

El Espíritu-Paráclito está en la relación más estrecha posible tanto con el Padre como con el Hijo, o lo que es lo mismo, con el Jesús que habla en primera persona[39]. El Padre lo da (I)[40], lo envía en nombre de Jesús (II); Jesús lo envía (III, IV). En el último dicho no se habla ya de su envío, sino de su venida (cf. III, IV). Esto se puede interpretar como un *in crescendo*; la sucesión de los dichos se ordena de hecho según un *in crescendo*. En todo caso, si se tiene en cuenta la forma de expresión joánica, no habría que hablar de contradicción[41]. Lo que parece una contradicción se explica de hecho al final: «Todo lo que tiene el Padre es mío» (V). Por lo demás, la determinación del Espíritu desde Dios o desde Cristo se puede encontrar en otros textos del Nuevo Testamento. Pero lo específico de los dichos sobre el Paráclito sería que siempre se habla de Dios como Padre; es decir, el Espíritu aparece siempre como Espíritu del Padre. Procede del Padre (III). El Espíritu tiene también una relación especial con Jesús; dicha relación consiste en que él impulsa su venida. Hasta ahora, el Paráclito era Jesús, pues no otra cosa significa la introducción de I: «Y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito». Parece tener muchísimo sentido el hecho de que esta relación del Paráclito con el Padre —y aún no con Jesús— esté al principio.

39. Vale la pena notar que en todos los casos se usa la primera persona.

40. En lo que sigue, el número romano indicará el correspondiente dicho sobre el Paráclito.

41. Muchos autores sacan de ello consecuencias tocantes a la historia de la tradición. Sobre la discusión, cf. Wilckens, *Paraklet*, pp. 186-189.

El Espíritu-Paráclito es, pues, el representante y sucesor del Jesús terreno; ahora debemos determinar cuáles son las funciones que asumirá. Los primeros destinatarios de su actuación son los discípulos. A ellos se les promete que permanecerá con ellos (I) como maestro suyo (II). Es decir, el Paráclito asume una actividad del Jesús terreno, pero la desempeña de otro modo. Él representa la capacidad de recordar, pues les recordará todas las palabras de Jesús. Se cuida de que no se olviden. El recuerdo omniabarcante, orientado a no dejar que nada caiga en el olvido, no significa simplemente que su palabra sigue presente, sino que incluye además una inteligencia profunda de esa palabra. En otros textos, el evangelio menciona ejemplos de ese recuerdo, que aluden a esa reflexión profundizante y están relacionados de forma llamativa con la reflexión de la Escritura. Es el caso de la perícopa de la purificación del templo, donde el recuerdo se llega a relacionar por dos veces con la Escritura. Una de ellas cita expresamente una frase de un salmo, que orienta la mirada a la muerte de Jesús (2,17; cf. Sal 69,10); la otra, el recuerdo de después de Pascua (2,22: «Cuando resucitó de entre los muertos, se acordaron sus discípulos...»), es expresión de la fe en la Escritura y en la palabra de Jesús. Algo parecido ocurre con ocasión de la entrada en Jerusalén (12,16). Así, pues, la enseñanza del Paráclito orientada a recordar profundiza la fe.

Otra de las funciones es dar testimonio de Jesús (III). Esto lo diferencia del Jesús terreno, pues éste podía dar testimonio de sí mismo o invocaba otros testigos, sobre todo el Padre, las obras que él realizaba e incluso las Escrituras (5,36-40). En cualquier caso, tenemos en las Escrituras un punto de contacto con el recuerdo del Paráclito. ¿Pero cómo da el Paráclito testimonio de Jesús? Nada más y nada menos que a través del testimonio de sus discípulos[42]. Pues a la frase sobre el testimonio del Paráclito le sigue inmediatamente esta otra: «Y vosotros también daréis testimonio». El Paráclito es, pues, la fuerza interna del testimonio de los discípulos.

Él los conducirá a la verdad plena (V). La palabra ὁδηγέω, que no es nada frecuente, se dice del lazarillo (Mt 15,14), pero también del pastor (Ap 7,17). En el contexto del cuarto evangelio podría tratarse de una forma indirecta de hablar del camino, denominación que Jesús se había aplicado a sí mismo (Jn 14,6). Puesto que la verdad plena tampoco puede ser otra cosa que la palabra de Jesús recordada completamente, la labor de guía la realiza el Paráclito de acuerdo con esta palabra. Por lo que se refiere a la guía, podemos pensar en

42. Bultmann, *Joh*, p. 426.

la realización práctica del ser cristiano, en la verificación moral, que se realiza en el amor.

El Paráclito anunciará «las cosas venideras», es decir, algo futuro. ¿Qué significa la expresión τὰ ἐρχόμενα? ¿Un anuncio profético del futuro? ¿Una enseñanza apocalíptica?[43]. La singularidad del término dificulta la interpretación[44]. En cualquier caso, este anuncio sigue ligado a la revelación de Jesús (16,14). Algo más lejos podría llevarnos la observación de que la frase sobre el anuncio de las cosas venideras va unida a la que habla de que conducirá a la verdad plena (como su fundamento). De ese hecho se puede concluir que el contenido de las cosas venideras no supondrá una revelación nueva. Se refiere a la comunidad, que debe conservarlas. Por lo que toca a su futuro, la comunidad puede estar segura de la protección del Espíritu.

Sólo en el cuarto dicho aparece el mundo como destinatario de la acción del Espíritu[45]. Su función frente al mundo es el juicio. También en este punto continúa la obra del Jesús terreno (cf. 3,19; 5,22; 8,16). La función judicial del Paráclito se resume muy concentradamente en un solo verbo, ἐλέγχειν (descubrir, declarar culpable, sacar a la luz), aunque éste se despliega en tres expresiones. Los tres resultados del descubrimiento son pecado, justicia y juicio; este último se debe entender con carácter judicial en sentido estricto. Se produce un singular enfrentamiento entre Cristo y el Príncipe de este mundo, que aparecen involucrados en el juicio. Se descubre plenamente el trasfondo mitológico de esta afirmación cuando se supone que al príncipe de este mundo se le considera el verdadero causante de la muerte de Jesús (cf. 14,30; 13,27-30). Ahora la situación da un giro total. La justicia tiene que ver con la inocencia de Jesús[46]. Cuando volvió al Padre se le hizo justicia. Los cómplices del poder maligno ya no pueden verlo (cf. 7,34-36)[47]. Satanás será condenado. Esta

43. Por esta última interpretación se inclina Becker, *Joh* II, p. 499. Acerca del quinto dicho sobre el Paráclito, cf. J. Riedl, «Der heilige Geist wird euch in alle Wahrheit einführen»: *BiLi* 44 (1971), pp. 89-94; D. Howell-Jones, «God's Pilgrim People»: *ET* 90 (1978), pp. 45-46; J. Kremer, «Jesu Verheissung des Geistes», en *Die Kirche des Anfangs*, Festschrift H. Schürmann, Freiburg, 1978, pp. 247-276.

44. Cf. Is 44,7 (LXX). Más frecuente es la expresión «El que ha de venir» (cf. Jn 6,14; 11,27).

45. Esto no vale para el tercer dicho, pues en este caso se trata de que, con la protección del Espíritu, los discípulos darán testimonio ante el mundo.

46. Sobre el problema, cf. W. Stenger, «ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ in Joh 16,8.10»: *NT* 21 (1979), pp. 2-12, quien se inclina también por un marco de referencia cristológico. Bultmann, *Joh*, pp. 434s., habla de la victoria en el proceso, de la justificación de aquel a quien el mundo condenó como pecador. Cf. también Thüssing, *Erhöhung*, p. 143. No resultan convincentes las interpretaciones que relacionan la «justicia» con una justificación del creyente. Por ejemplo, E. Hatch, «The Meaning of John 16,8-11»: *HThR* 14 (1921), pp. 103-105.

47. Si el destinatario de la acción del Espíritu en el cuarto dicho es el mundo, se puede interpretar así 16,10. Bultmann, *Joh*, p. 435 y nota 2, piensa que también se podría decir: y

forma mitológica de hablar sólo se puede explicar de algún modo si se piensa en la ignominia de la crucifixión de Jesús, sobre la que la comunidad sintió la necesidad de reflexionar teológicamente.

La justicia y el juicio en cuanto pleito del Paráclito con el mundo sólo se pueden experimentar en la fe; con ello se hace más patente si cabe el pecado del mundo. Pues para el evangelio el pecado consiste por lo general en la incredulidad frente a Jesús. También impresiona la regularidad de esta constatación. La incredulidad es, por oposición, el elemento que corresponde a la fe, que —junto con el amor— representa la exigencia positiva. Cristo encontró incredulidad, con lo cual desveló el pecado (8,24; 9,41; 15,22-24); lo mismo ocurre en la predicación post-pascual, guiada por el Espíritu. Aunque se pueden hacer restricciones —¡en definitiva aún sigue habiendo fe en el mundo!—, es posible que el objetivo de la concomitancia de referencias positivas y negativas (1,11s.; 15,20) sea expresar que el número de los creyentes no es muy grande.

Identificar el pecado con la incredulidad no deja de ser problemático. En último término esta relación sólo se entiende si se tiene en cuenta que la revelación acontecida en Jesús es insuperable. Con lo cual, aquella relación se convierte además en vehículo para expresar la pretensión absoluta de esa revelación. En la primera carta se abandona esta concepción del pecado. Lo que se considera en este escrito es el pecado que hay en la comunidad, el pecado de los cristianos. Y éste consiste especialmente en violar el amor, en negar ayuda al hermano necesitado (1 Jn 4,20s.; 3,17). En la carta se invita a preocuparse por el hermano que peca, distinguiendo entre pecados que son de muerte y pecados que no son de muerte (5,16s.)[48]. Pero Cristo ha ofrecido expiación por cualquier pecado, no sólo «por nuestros pecados» sino también por los pecados de todo el mundo (2,2). En este texto, el pecado tiene sentido general. Halla su correspondencia en Jn 1,29: «He ahí el Cordero de Dios, que quita

ya no me verán más. Pero en este caso se hablaría desde la perspectiva de los discípulos. Según Becker, *Joh* II, p. 497, el v. 10 presupone la esperanza tradicional de la parusía. Se hablaría a la comunidad, que sólo volvería a ver a Jesús en la parusía. Schnackenburg, *Joh* III, p. 150: los discípulos se ven implicados en el proceso del Paráclito contra el mundo. Las distintas soluciones muestran lo difícil que resulta la interpretación. Si el v. 10 se relaciona con los discípulos, ¿qué hacemos entonces con las apariciones pascuales?

48. Es difícil resolver la tensión entre las afirmaciones que se dirigen contra quienes niegan que haya pecado (1,8-10) y las que hablan de que se está libre de pecado (3,6-10). Tales afirmaciones deben considerarse a la luz de la confrontación con los herejes. Se puede suponer que en ella tuvo su importancia la opinión de que se estaba libre de pecado. Sobre el tema, cf. Klauck, *1 Joh*, pp. 195-198; D. M. Scholer, «Sins Within and Sins Without», en *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, Festschrift M. C. Tenney, Grand Rapids, 1975, pp. 230-246; B. Maggioni, «Il peccato in S. Giovanni»: *ScC* 106 (1978), pp. 235-252; H. C. Swadling, «Sin and Sinlessness in 1 Joh»: *SJTh* 35 (1982), pp. 205-211.

el pecado del mundo». El singular expresa tal vez con mayor fuerza la totalidad del pecado que pesa sobre la humanidad. Con esta frase se abre y se amplía la concepción de pecado que aparece en el evangelio, donde el pecado es la incredulidad.

El Paráclito actúa como Jesús. La revelación que aquél recuerda es la misma; también son los mismos la verdad a la que conduce, el testimonio que él da. El Paráclito depende completamente del Cristo exaltado. Lo mismo que Jesús habló del Padre, también el Espíritu habla del Señor exaltado. Se puede afirmar que, a través del Espíritu-Paráclito, aquél continúa actuando en la comunidad y en el mundo; pero también Dios sigue actuando (cf. Jn 16,14s.).

El «discípulo a quien amaba Jesús», tal y como lo presenta el evangelio, tiene muchos puntos de contacto con el Paráclito. Da testimonio (19,35; 21,24)[49], permenecerá (21,22); se trata de dos afirmaciones que también se aplican al Paráclito. Está muy próximo a Jesús (13,23). Sin embargo, sería equivocado querer identificar ese discípulo con el Paráclito[50]. Más allá de su función individual, el Discípulo Amado representa al discípulo ideal[51]. Pero en cuanto discípulo, también él queda remitido a la protección del Espíritu-Paráclito. Si el Evangelio se relaciona con él (21,24), es porque el Evangelio es en definitiva un fruto del Paráclito, que conduce a la verdad y lo recuerda todo.

V. OPCIÓN PRESENTE Y ESPERANZA FUTURA

Llegamos a la escatología joánica[1]. Y con ello tocamos lo futuro, lo que el cristiano puede esperar. Y además la cuestión del tiempo, la relación entre presente y futuro. La salvación se ha hecho presente en Jesucristo. No cabe duda de que Juan ha puesto subrayadamente este acento. Pero entonces, ¿qué pasa con el futuro?, ¿se incluye ese futuro en el presente?, ¿o se diluye el tiempo en ese presente? La superación del tiempo sería la eternidad. De hecho, los escritos joánicos hablan una y otra vez de vida eterna, que el creyente, el que ama, ya ha obtenido (Jn 3,15s.36; 4,14 y *passim*; 1 Jn 1,2; 2,25; 3,15 y *passim*). Pero, por otra parte, en el contexto de las afirmacio-

49. Sobre esta interpretación del texto, cf. Schnackenburg, *Joh* III, pp. 339s.
50. Ésta es la tesis de A. Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Oslo, 1959, p. 92.
51. Cf. Wilckens, *Paraklet*, pp. 199-203.

1. Cf. L. van Hartingsveld, *Die Eschatologie des Johannesevangelium*, Assen, 1962; Blank, *Krisis*; F. Fernández Ramos, «Escatología existencial»: *Salm* 23 (1976), pp. 163-216; J. Wanke, «Die Zukunft des Glaubenden»: *ThGl* 71 (1981), pp. 129-139.

nes sobre el Espíritu-Paráclito hemos podido descubrir que la llegada de la salvación entre los hombres requiere tiempo; y ello no sólo porque se realiza en la historia, sino también porque en la realización de la salvación hay fases. Estas indicaciones pueden bastar para mostrar la complejidad del tema de la escatología en Juan, que evidentemente se discutió con vehemencia en el círculo joánico y que, en cualquier caso, se presenta de forma muy distinta a como se presenta en los evangelios sinópticos.

Es posible que la diferencia más determinante frente a los sinópticos la represente el hecho de que en el evangelio de Juan desaparece casi por completo el concepto Reino de Dios —de importancia central en aquéllos—. Sólo lo encontramos casi de pasada en el diálogo con Nicodemo, es decir, bastante al principio del evangelio; lo cual podría recordar el principio del evangelio de Marcos: «El que no nazca de lo alto, no puede ver el Reino de Dios [...] El que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios» (Jn 3,3.5)[2]. Lo mismo que en Mc 1,15 se exige la conversión de cara al inminente reinado de Dios, el nacimiento de arriba constituye también en Jn 3 el presupuesto imprescindible para entrar en la *basileia*. El hombre tiene que volverse completamente nuevo. La vida verdadera, la vida divina se le concederá a través de un nuevo nacimiento. Con la idea del nacimiento tocamos la categoría joánica central, la de la vida; esta categoría sustituye completamente la concepción del Reino. Pero esa vida sólo puede otorgarla Dios. Volviendo una vez más a la comparación con Mc 1,15, se descubre que el presupuesto para entrar en la *basileia* es en los dos casos la renovación del hombre. Con todo, esa renovación se concibe en Jn 3 de un modo más esencial.

Pero lo complejas que resultan las dos afirmaciones joánicas sobre la *basileia* se muestra en lo siguiente: el dicho de 3,5 sobre la entrada en el Reino admite una *basileia* futura; es más, puede que incluso la presuponga. Ese dicho se puede comparar a otros dichos sinópticos de entrada, que contemplan siempre una *basileia* futura (Mc 10,15; Mt 5,20; 7,21; 19,23). Sin embargo, esta afirmación no vale para Jn 3,3. En este pasaje nos encontramos con la interpretación típicamente joánica, según la cual la *basileia* está arriba, se halla ya presente en el ámbito celeste. La *basileia* se identifica plenamente con el mundo luminoso de Dios, que está encima del oscuro mundo de los hombres. Hay que verla. También ésta es una afirmación que afecta esencialemente a los hombres. También la visión es futura. Sin embargo, en relación con la *basileia* que ya se halla presente y

2. Muchos autores descubren aquí una relación con Mt 18,3. Cf., sobre el tema, B. Lindars, «John and The Synoptic Gospels: A Test Case»: *NTS* 27 (1981), pp. 287-294.

disponible en el ámbito superior, el factor temporal retrocede totalmente frente al factor espacial. Se puede suponer que los hombres podrán ver la *basileia* después de la muerte.

Así, pues, en este texto constatamos ya que en Juan se da una doble concepción escatológica: una presente con dimensión espacial y otra futura con dimensión cronológica. ¿Cómo se conjugan ambas concepciones? ¿Es posible conjugarlas? En cualquier caso, hay que considerar la primera de estas dos concepciones como la específicamente joánica.

Esta prioridad la descubre ya el mismo hecho de que en el cuarto evangelio no se halla una descripción de los acontecimientos finales o del juicio final que pudiera compararse a Mc 13 y paralelos o a Mt 25,31ss. Pero también hay otros textos en los que ambas concepciones aparecen juntas o incluso superpuestas. El pasaje más claro para determinar las relaciones entre ellas es probablemente Jn 11, 21-27, el diálogo de Jesús con Marta, la hermana de Lázaro[3]. En su condición de judía, a Marta le resulta familiar la concepción futuro-temporal; dice, en efecto: «Ya sé que (Lázaro) resucitará en la resurrección, en el último día»[4]. A esta concepción Jesús opone la presente-espacial: «Yo soy la resurrección y la vida. El que crea en mí, aunque muera vivirá. Y todo el que vive y cree en mí no morirá jamás». En esta afirmación se revelan dos aspectos: por una parte, la muerte física, que no se elimina, se relativiza y supera con la donación de la vida eterna. Por otra, la donación de la vida eterna por la fe se une de forma singularísima a Jesús, que de ese modo se da a conocer además en la correspondiente frase de revelación. Nada se dice sobre cómo se concibe esa forma de vida que va más allá de la muerte física; o, dicho en términos modernos: no se dice si Juan cuenta con una resurrección corporal en la muerte o si comparte la idea de la inmortalidad. Es evidente que en el caso de Juan determinar de qué concepción antropológica depende constituye un problema de importancia menor frente a la convicción de que, por la adhesión a Jesús, se otorga la vida permanente, la vida que dura más allá de la muerte. Si, sobre la base de ese mismo texto, se quiere establecer además la relación entre ambas concepciones escatológicas, no se puede afirmar que la concepción futuro-temporal sea eliminada y superada por la presente-espacial. Sin embargo, esta última es la concepción decisiva y determinante, la que integra a la otra,

3. Cf. J. P. Martin, «History and Eschatology in Lazarus Narrative»: *SJTh* 17 (1964), pp. 332-343.

4. La expresión «último día» (ἐσχάτη ἡμέρα) sólo aparece en el evangelio de Juan en todo el NT: 6,39.44.54; 12,48. Incluso 1 Jn tiene su término propio, es decir, «última hora» (ἐσχάτη ὥρα) 2,18 (dos veces).

la concepción antigua, la que ya se conocía en el judaísmo. Lo que se le participa a Marta es una especie de experiencia de novedad, una renovación. Marta ha sido trasladada desde un horizonte de expectativa a un horizonte de experiencia. En la escatología se hace valer plenamente el interés cristológico[5].

Para entender el conjunto del problema es sumamente importante la implicación cristológica de la escatología que así se manifiesta; dicha implicación se expresa de modo semejante en los dos textos en que, en el marco de la concepción presente, se invita a la opción de fe; se trata de 3,17-20 y 5,20-30. Uno habla del juicio; el otro, de la resurrección de los muertos o del don de la vida eterna. En los dos casos se trata de ideas que tocan de suyo al final de los tiempos. Pero aquí se trasladan al presente. El juicio y la «resurrección» se vinculan a Jesús, a su entrada en el mundo, a su predicación.

Lo determinante es en los dos casos la fe. El que cree ha superado ya el juicio. Más exactamente: el que cree en el nombre del Hijo de Dios, que fue enviado al mundo no para juzgar, sino para salvar, no será juzgado (3,17s.). El que cree, está libre de la muerte. Más exactamente: el que escucha su palabra y cree a aquel que le ha enviado, tiene vida eterna, no llega al juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida (5,24). Y a la inversa, se puede afirmar lo que sigue: el que no cree, ya ha sido juzgado, permanece en la muerte. Resulta interesante constatar que, además de acentuar la fe orientada a Jesús, las afirmaciones recurren al dualismo, y ello precisamente para invitar intensamente a creer. De ese modo, además de la dimensión de presente, también se hace valer la espacial: paso de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz. Dicho paso se produce ahora en el encuentro con Cristo, que es la luz. Cristo es de hecho el acontecimiento escatológico, que libera de la muerte y de las tinieblas.

Resulta interesante comprobar que esas dos afirmaciones de fe marcadas por una concepción escatológica de presente, tanto la que habla del juicio como la que habla de la resurrección de los muertos, se continúan. Aunque la continuación a cada una de ellas se encuentra en lugares completamente distintos, coinciden —extrañamente— en un punto: como criterio del juicio introducen no sólo la fe, sino también el comportamiento ético del hombre. Parece como si se tratase de una descripción, muy colorista en todo caso, del juicio según las obras. Sólo que en un caso el juicio se desarrolla en el

5. Es mérito de Blank, *Krisis*, haber destacado este aspecto. Si el interés cristológico domina sobre el escatológico o antropológico o viceversa, es algo que en realidad no cabría plantearse. Lo importante es únicamente que uno se dé cuenta de que ambos elementos están superpuestos.

presente y tiene lugar con la venida de Cristo; en el otro, el juicio se desarrolla con la resurrección de los muertos. En el primer caso, el bastidor de engarce lo constituye la metáfora luz-tinieblas; el acento recae en el rechazo de las tinieblas: «Vino la luz al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz, porque sus obras eran malas». Sigue la amplia fundamentación moral. El que obra el mal (ὁ φαῦλα πράσσων) odia la luz y no viene a la luz, para que no se descubran sus obras. Pero el que obra la verdad viene a la luz, para que se vea que sus obras se han realizado según Dios (3,19-21)[6]. El juicio produce una división de los hombres. En el rechazo de la luz, que tiene un fundamento ético y provoca el juicio, se descubre la descripción del ser del mundo en cuanto enemigo de Dios[7]. El mundo reacciona odiando a Dios y a su enviado (cf. 15,18). De este modo, la venida de Cristo al mundo descubre el ser del mundo[8]. Algo osada resulta la identificación de los creyentes con los moralmente buenos y de los que rechazan la luz con los que obran el mal. Esto se debe entender en el sentido de una predisposición, y no en el sentido de una predeterminación sustancial[9]. Los que vienen a la luz son los creyentes; de igual modo, la expresión «hacer la verdad» no designa en definitiva otra cosa que la fe.

En el segundo caso (5,27b-29), el juicio, que se realiza esta vez al final de la historia, también se vincula estrechamente a Jesús, el Hijo del hombre. Se realiza cuando convoca a los «que están en los sepulcros». La medida moral del juicio se describe también aquí en términos muy generales: los que han hecho el bien y los que han hecho el mal (οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες)[10]. El resultado del juicio es bien resurrección de vida o bien resurrección de juicio. Aquí juicio significa sentencia condenatoria.

Uno toma conciencia plena de la problemática y de la importancia de este pasaje cuando constata que el texto inmediatamente pre-

6. La estructura de la afirmación se asemeja a Jn 1,11s. A la constatación del rechazo general sigue también aquí la indicación sobre hombres con buena disposición.

7. Cf. Blank, *Krisis*, pp. 100s.

8. En 3,19 se habla de la venida de la luz al mundo. Lógicamente, se está hablando de Cristo, aunque no se diga expresamente (algo distinto ocurre en 12,46). Puede que con ello se quiera indicar la acción permanente de la luz. Cada vez que se predica a Cristo se realiza el juicio.

9. Si se lee esta frase gnósticamente, habría que interpretarla en sentido predestinacionista: los retazos de luz, enterrados en las tinieblas, empujan por salir a la luz. Bultmann, *Joh*, p. 115, hace una interpretación existencial: «En la decisión que se tome frente a la pregunta sobre Dios se manifiesta lo que el hombre es realmente, por el hecho mismo de tomar una opción».

10. Nos encontramos aquí con una coincidencia llamativa con 3,20s., sólo que en aquel caso se habla del juicio presente y aquí del futuro. La diferente atribución de ideas y estratos de ideas hace muy problemático cualquier análisis orientado en la línea de la crítica de la tradición.

cedente es 5,24ss., al cual nos hemos referido ya y en el que se expresa una escatología de presente. En él se habla de la resurrección o del paso del ámbito de la muerte al de la vida, cosas que acontecen ya en el presente por la fe (5,24-26). También aquí vuelven a aparecer juntas la concepción presente-espacial y la temporal-futura. Aun cuando se piense que la segunda ha sido añadida, se debe tener en cuenta que el modelo presente no se cuestiona en absoluto[11]. Lo demuestra la concienzuda selección de las palabras. Ante todo hay que observar que el texto habla de los que están en los sepulcros. O sea, que se respeta la afirmación de 24s., según la cual los muertos, es decir, los que se encuentran en las tinieblas de la no salvación, han accedido ya a la vida mediante la fe.

En este caso se tiene la impresión de que (frente a lo que ocurría en 11,21-27) hay que corregir y ampliar la concepción presente; y ello en dos sentidos: 1) a la fe hay que añadir la exigencia moral[12]; y 2) la vida eterna que se nos ha otorgado ya en el presente alcanza su plenitud en la resurrección de los muertos el último día[13]. Según 12,48, el juez del juicio del último día será la palabra que Jesús ha pronunciado[14]. Esta misma indicación hace imposible que se pueda pasar por alto el imperativo ético de tomar en serio su palabra.

La primera carta comparte prácticamente la misma idea. Se mantiene plenamente la concepción espacial-presente. La vida eterna ha aparecido ya en Jesucristo (5,20; 1,2). Y esta vida eterna que es Jesucristo nos la ha regalado Dios (5,11.13). Lo mismo que en Jn 5,24, se afirma también en 1 Jn 3,14: «Hemos pasado de la muerte a la vida». Con todo, junto a esa concepción también se hace valer, con más fuerza tal vez que en el evangelio, la temporal-futura. Se habla de la parusía de Cristo (2,28), del día del juicio (4,17). La carta conoce la expectativa del Anticristo[15], que, en todo caso, se

11. Este texto se atribuye generalmente a la que Bultmann llamó redacción eclesiástica. Brown, *John* I, p. 219, habla de un duplicado. Otros se esfuerzan por integrar ambas concepciones, por ejemplo, Blank, *Krisis*, pp. 172-182. No hay duda de que el evangelio es el resultado de un proceso largo de composición, durante el cual se produjeron debates intensos y controvertidos en la escuela, como revelan textos como los que estamos considerando. Con todo, este proceso no se puede reconstruir de manera fiable.

12. Blank, *Krisis*, p. 179, quita toda la fuerza al texto, pues entiende la oposición obrar bien-obrar mal como una referencia a la fe y a la incredulidad.

13. A ello se debe la expresión «Yo lo resucitaré en el último día», que se usa cuatro veces y parece tener carácter de fórmula (6,39.40.44.54). La corrección de la escatología presente se evidencia especialmente en los casos donde se menciona de pasada la vida eterna concedida ya ahora (6,40.54).

14. El pasaje conclusivo de la primera parte del evangelio, 12,44-50, se atribuye también a la redacción.

15. En todo el NT, el término «Anticristo» aparece únicamente en 1 Jn y 2 Jn. Sin embargo, la expectativa del Anticristo se hace presente, con otros nombres, en otros textos; por ejemplo, en 2 Tes 2,3s. Cf., sobre el tema, G. C. Jenks, *The Origins and Early Develop-*

interpreta de forma muy singular, es decir, relacionándola con quienes niegan al Padre y al Hijo (2,22). De ahí que haya muchos Anticristos, que han surgido de la comunidad y ahora buscan tentarla (2,18; además, 2 Jn 7). La actuación del Anticristo es una señal de que el final está próximo. Y así se puede decir en este contexto que es la hora final (2,18). Al asumir la expectativa inminente, la escatología joánica vuelve a situarse muy cerca de los inicios de la escatología cristiana. Se establece una diferencia entre lo que se ha obtenido ya y lo que aún queda por manifestarse. Ahora somos hijos de Dios —esto hay que leerlo en el contexto de la entrada en la vida eterna—; luego, cuando aparezca Cristo, en el momento de su parusía, seremos semejantes a él porque lo veremos tal cual es (3,2). La meta la constituye, pues, la transformación a través de la visión. No se habla explícitamente de la resurrección.

La concepción espacial-presente se vincula en el evangelio a la opción de fe. En la carta no encontramos ya esta vinculación. En ella, el lugar de la fe lo ocupa el amor, el amor concreto al prójimo. Si en Jn 5,24 el paso de la muerte a la vida se fundaba en la fe, en 1 Jn 3,14 se lee la siguiente fundamentación de dicho paso: «porque amamos a los hermanos». Todo el que ama ha nacido de Dios (4,7); es decir, tiene vida eterna; también vale a la inversa, que todo el que odia a su hermano no tiene en sí vida eterna permanente (3,15). Según esto, en la primera carta fe en el evangelio y amor se relacionan entre sí más o menos de la siguiente manera: la fe es la iniciación; el amor crea el ámbito de la preservación. La carta se dirige a creyentes y se halla más orientada a la praxis. La fe tiene que manifestarse en la fraternidad.

De este ámbito del amor, que debe crearse o que será creado por Dios y en el que el discípulo debe permitir que le acojan, tratan asimismo los discursos de despedida. El tema es también en ellos la escatología. La primera carta y los discursos de despedida vuelven a coincidir en este punto. Cristo se revelará al que ama[16]. Uno se inclina a pensar en la Pascua. En esta línea se orienta también la objeción de los discípulos, que quieren saber por qué Jesús se revela sólo a ellos y no al mundo (cf. Hch 10,41). Con todo, la respuesta de Jesús salta todas las barreras: «Si alguno me ama, guardará mi palabra y

ment of the Antichrist Myth, BZWN 59, Berlin, 1991; G. Strecker, «Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von 1 Jn 2,18.22; 4,3 und 2 Jn 7», en *Text and Testimony*, Festschrift A. F. J. Klijn, Kampen, 1988, pp. 247-254; H. J. Klauck, «Der Antichrist und das johanneische Schisma», en *Christus bezeugen*, Festschrift W. Trilling, Freiburg, 1990, pp. 237-248.

16. Ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν. Este verbo sólo vuelve a usarse con sentido «escatológico» en Mt 27,53.

mi Padre lo amará y vendremos a él y haremos morada en él» (Jn 14,21-23).

Se está pensando en un acontecimiento que es siempre posible. Con los conceptos que describen en otros textos las apariciones pascuales y la parusía, se da a conocer la inhabitación de Dios y de Cristo en el creyente, que se manifiesta como alguien que ama. Se podría tener la impresión de que aquí se abandonan completamente los límites temporales. No sólo se repetirá la revelación pascual, que, desde esa perspectiva, pertenece al pasado, sino que además se anticipará la parusía futura. Cuando se usa la palabra parusía, se puede pensar ciertamente que también Dios se halla implicado en esa venida. Tenemos que constatar una vez más que esta visión del presente, que atrae el pasado y el futuro hacia el ahora, constituye la perspectiva escatológica especial del Evangelista. Su deseo no es poner en el centro de su obra lo que aconteció en el pasado o lo que vendrá, sino las posibilidades actuales de experiencia de Cristo y de la salvación. ¿Cómo se realiza esto? En el Espíritu Santo; por la venida del Paráclito. Estas relaciones las demuestran el paralelismo de las afirmaciones sobre el Espíritu y las citadas afirmaciones escatológicas. La experiencia de la salvación se manifiesta en la fuerza del amor, pero también en el don de la paz (14,27) y de la alegría: «Volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y vuestra alegría nadie os la podrá quitar» (16,22). También en esta afirmación el pasado (Pascua) y el futuro (parusía) se abren al presente[17].

El comienzo de los discursos de despedida corresponde a este anuncio de la venida de Dios y de Cristo al que ama; dicho anuncio constituye una de las afirmaciones más señaladas de la escatología de presente. Jesús habla aquí de las muchas moradas en la casa de su Padre y de que él va delante para preparar un lugar a los discípulos; y continúa: «Yo volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo estéis también vosotros» (14,2s.). Los términos de esta promesa están marcados claramente por el ambiente de la parusía. Se da incluso una llamativa proximidad con el anuncio de la parusía en 1 Tes 4,16s., caracterizado por la sucesión de la vuelta de Jesús y de la posterior reunión de la comunidad con él[18]. Pero no hay descripción de la parusía; no se dice, como en 1 Tes 4, que los muertos despertarán ni qué ocurrirá con los que queden hasta la parusía. Por ello, si queremos mantenernos en la línea del Evangelista, parece mejor pensar en la muerte y en el reencuentro con Jesús que le si-

17. Schnackenburg, *Joh* III, p. 179: no se piensa sólo en el día de Pascua. El autor rechaza que en este texto se halle incluida la parusía.

18. Cf. la comparación de los textos en Schnackenburg, *Joh* III, p. 70.

gue. La idea de las moradas celestes es apocalíptica[19]. La referencia a la casa del Padre le da un color cristiano. Pero Juan no traspasa la línea que conduce al más allá; no la elimina, sino que se vuelve a lo que acontece y es posible ahora.

Queda el problema de explicar cómo se puede experimentar ese amor de Dios, su inhabitación. No puede caber la menor duda de que en las comunidades joánicas se tuvo una experiencia así. Uno se atrevería a hablar de experiencia mística. Pero se tendría que tratar de experiencias que no se concedían sólo a discípulos privilegiados. Es indudable que la fe constituye el presupuesto indispensable. «La fe es la condición para ver al Exaltado»[20]. Sin embargo, se debe tener en cuenta que en el contexto se habla en primer término del amor; y más en concreto, del amor del hombre a Dios y del amor de Dios y de Jesús a los hombres. Por ello conviene recordar que en el evangelio se relatan repetidamente encuentros marcadamente personales de Jesús con personas; por ejemplo, el encuentro con Marta, quien, como se ha visto, es conducida desde el horizonte de la expectativa al de la experiencia; o con los discípulos en la escena del lavatorio de los pies. El amor es la fuerza o el don de la fe. La fe tiene que madurar en el amor; el mandamiento nuevo del amor se incluye precisamente cuando comienza la parte del evangelio dedicada a los discípulos (13,34s.). Pero frutos de la fe son también la paz y la alegría, por citarlos otra vez. No se trata de conceptos abstractos. Tras ellos se ocultan experiencias interiores de resonancia existencial. En opinión del Evangelista, obtenerlas es, evidentemente, de gran importancia para ser cristiano. Pero a estas alturas hay que referirse a la oración y más en concreto a la oración de súplica —hecha en nombre de Jesús—, a la que se une la promesa de que será escuchada (14,13s.). No hay duda de que hay que buscar estos dones.

Echando una mirada de conjunto a la escatología joánica, hay que decir, a modo de conclusión, que no tiene un esquema estrictamente uniforme. Las concepciones espacial-presente y temporal-futura aparecen juntas, aunque no sin relación entre ellas. En el evangelio predomina la primera; en la primera carta pasa a un plano muy secundario, lo cual es signo evidente de un debate vivo. Sin embargo, se mantiene la implicación de la corporalidad en la salvación. El evangelio narra las historias de la Pascua de tal modo que en ellas se resalta fuertemente la corporeidad de Cristo resucitado (perícopa de Tomás). Si el Evangelista hubiera pensado en una vuelta del alma

19. Cf. Volz, *Eschatologie*, pp. 256-260; Hoffmann, *Die Toten*, pp. 115-117.
20. Bultmann, *Joh*, p. 483.

o del yo, entendido gnósticamente, al reino de la luz, hubiera podido hablar de una ascensión desde la cruz. Pero no lo hizo. Lo cual significa que, aunque se diferencia claramente de la escatología de los sinópticos, no se separa completamente de ella. El modelo del presente es un intento serio de transmitir el mensaje de la escatología y convertirlo en experiencia.

VI. COMUNIDAD ECLESIAL

Es indiscutible que detrás de los escritos joánicos hay comunidades cristianas. Este hecho se expresa inequívocamente en la tercera carta de Juan. En ella aparece la palabra ἐκκλησία y se usa exactamente en el sentido de comunidad, asamblea de la comunidad: ante la asamblea de la comunidad se han presentado hermanos y han dado testimonio en favor de Gayo (6). El presbítero ha escrito a la comunidad (9). Diotrefes ha expulsado gente de la comunidad (10)[1]. Uno se siente inclinado a pensar que nos encontramos ante una comunidad neotestamentaria tardía, con una estructura ministerial bien fijada. Sin embargo, la interpretación de esta pequeña carta es muy controvertida. Algunos intérpretes que se han ocupado de ella y que poseen dotes para la escenificación dramática han sacado amplias conclusiones históricas y teológicas. Volveremos sobre ello. Esta pequeña carta, afortunadamente conservada y que nos da cuenta un episodio de la vida de esas comunidades, nos hace tomar conciencia además de que no tenemos informaciones suficientes para hacernos una idea clara de las mismas.

Sobre la situación histórica de las comunidades joánicas, que resulta muy útil conocer, el sentido común permite afirmar lo siguiente: estaban dispersas en distintos lugares, pero tenían un centro, formado por una comunidad urbana. Se hallaban asentadas al margen de la gran Iglesia y desarrollaron tradiciones propias, pero intentaron ser reconocidas por las grandes comunidades eclesiales. Su lugar de origen era Siria o la parte oriental del Jordán. Lógicamente, la hipótesis de Éfeso tiene también numerosos defensores[2].

1. E. Käsemann, «Ketzer und Zeuge», en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, 1960, pp. 168-187 piensa que ἐκβάλλει debe entenderse en el sentido de excomulgar (sobre este punto, p. 170). Quien suponga que Diotrefes era el presidente de una comunidad doméstica, interpreta el verbo en el sentido de una prohibición doméstica. El verbo no se halla documentado en el sentido de autoridad discplinar episcopal. Cf. H. Thyen, *TRE* XVII, pp. 197s.

2. Cf. J. L. Martyn, *History and Theology of the Beloved Disciple*, Nashville, ²1979; R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York, 1979 (trad. cast.: *La*

En un primer apartado buscaremos huellas eclesiológicas en los escritos joánicos; en el segundo, trataremos la cuestión de los sacramentos.

1. *Temas eclesiológicos*

La relación de las comunidades joánicas con Israel se ha roto. Por un lado, vivieron el rechazo del Evangelio por parte de la Sinagoga. Por otro, no se perdió la conciencia de la relación teológica con Israel. Esto llevó a presentar al mundo, a toda la humanidad, como marco de la actividad de Jesús: «Yo, la luz, he venido al mundo» (Jn 12,46). Los «suyos» que no lo han recibido (1,11) no son los judíos, sino los hombres, que le pertenecen en virtud de la creación. Pese a este marco conscientemente orientado en una línea universal, se mantiene la refencia privilegiada de la actividad de Jesús a Israel. Desde una perspectiva negativa, la manifestación más cruda de este otro aspecto la constituye el hecho de que «los judíos» se convierten en representantes del mundo que rechaza a Jesús. Sobre el trasfondo del horizonte universal se explica la distancia con que se habla de los judíos; esa distancia es tal que a veces se tiene la impresión de que se olvida que también Jesús era judío. Pero, por otro lado, puede acentuarse que Jesús era un judío (4,9); se mantiene el valor de Abrahán y Moisés, aunque reinterpretados (8,39s.; 1,45; 5,45s.).

A ello se añade que se llegue a decir que Natanael «es un israelita de verdad» (1,47). Lo es por su fe, pues confiesa que Jesús es Hijo de Dios y Rey de Israel (1,49). Uno se sentiría inclinado a concluir de esta afirmación que la comunidad joánica se entiende como el verdadero Israel. ¿Se puede suponer que «Israel» designa entonces el verdadero pueblo de Dios? Los datos son muy escasos para llegar a un resultado seguro. Con todo, hay que ir con cuidado[3].

El distanciamiento entre judíos y gentiles se da a entender también en los casos en que se da cuenta del encuentro de algunos gen-

comunidad del Discípulo Amado, Salamanca, 1982); D. M. Smith *jr.*, «Johannine Christianity: Some Reflections on its Character and Delineation»: *NTS* 21 (1975), pp. 222-248; K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, BThST 5, Göttingen, [2]1983; J. Kügler, «Das Johannesevangelium und seine Gemeinde -kein Thema für Science Fiction»: *Biblische Notizen H.* 23 (1984), pp. 48-62.

3. S. Pancaro, «"People of God" in St. John's Gospel»: *NTS* 16 (1969-1970), pp. 114-129, sobre este punto pp. 123-125, tiende a identificar «Israel» con el nuevo pueblo de Dios. La expresión se encuentra en 1,49 y además en 1,31 (referido a la actividad del Bautista), en 3,10 (Nicodemo es maestro de Israel) y 12,13 (a Jesús le saludan, en su entrada a Jerusalén, como Rey de Israel). Todos estos textos tienen un matiz religioso. El Evangelista parece saber que «Rey de Israel» —no «Rey de los judíos»— es el predicado mesiánico adecuado.

tiles con Jesús durante su actividad. Esto ocurre dos veces[4]: la samaritana (4,9) y los griegos, que sólo logran acceder a Jesús gracias a la mediación de Felipe y Andrés. Lo cual no significa otra cosa sino que, en su actividadad terrena, Jesús ha sido enviado a Israel. Que en este contexto se incluya el dicho sobre el grano de trigo que tiene que caer primero en tierra y morir para dar fruto quiere decir que la misión de los gentiles sólo será posible tras la muerte de Jesús (12,20-24)[5]. Resulta interesante comprobar que esta gradación, que recuerda la expresión paulina «primero a los judíos, luego a los griegos» (cf. Rom 1,16), se encuentra también en otros textos. En la alegoría del pastor y las ovejas, Cristo habla de las otras ovejas que no están en este redil y a quienes él conducirá y reunirá con las demás para formar un solo rebaño (10,16). También aquí se habla de la reunión de cristianos judíos y gentiles en un nuevo pueblo de Dios. En la oración de despedida Jesús pide también por aquellos que en el futuro crean en su nombre por la palabra de los discípulos (17,20), una frase que ofrece la misma perspectiva (cf. 12,32)[6]. No hay duda de que la comunidad joánica no conocía sólo el «pre» teológico de Israel, sino que además orientó su esfuerzo misionero a ganar a los gentiles[7]. Los intérpretes discuten el sentido de los detalles de la frase que Caifás pronunció, según se sabe, como profecía y de la interpretación que le sigue; pero en líneas generales se orientan en la misma dirección. Caifás constata que es mejor para vosotros que un hombre muera por el pueblo (ὑπὲρ τοῦ λαοῦ), y no que perezca todo el pueblo (ὅλον τὸ ἔθνος). A esta afirmación, hecha ante todo con un alto sentido de realismo político, se le da la siguiente interpretación teológica: Caifás profetizó que Jesús no moriría sólo por el pueblo (ὑπὲρ τοῦ ἔθνους), sino también para reunir a los hijos de Dios dispersos (11,50-52). En el texto griego llama la atención el cambio de λαός a ἔθνος. Los dos términos se usan para designar al pueblo; pero ya en la Biblia griega el primero se utiliza para hablar del pueblo de

4. El funcionario real (4,46-54), que se identifica sin duda con el centurión gentil de Cafarnaún (Mt 8,5-13 y par.), no se presenta como gentil.

5. Schnackenburg, *Joh* II, p. 480: «La muerte de Jesús es necesaria para lograr abundantes frutos misioneros». Cf. W. E. Moore, «"Sir, we wish to see Jesus"»: *SJTh* 20 (1967), pp. 75-93; M. D. L. Selick, «To see Jesus»: *ET* 95 (1983), pp. 86-87.

6. El título sobre la cruz, escrito en las tres lenguas universales, hebreo, latín y griego, se orienta también a los pueblos.

7. Esto no significa que el evangelio fuera un escrito misionero, como se ha creído a veces. Pero tampoco parece adecuada la interpretación contraria, es decir, que las comunidades joánicas estaban muy encerradas en sí mismas. Por lo general se cree que en los diálogos con personas concretas insertos en las historias de vocaciones se refleja la estrategia misionera joánica: Andrés encuentra a Felipe, Felipe encuentra a Natanael. La propaganda misionera se habría desarrollado a través del diálogo personal. Sin duda, una praxis misionera nada espectacular, pero posiblemente sí muy eficaz.

Dios. Lo mejor es entender la profecía y su interpretación en orden quiástico. En ese caso, ἔθνος significaría el antiguo pueblo de Israel, mientras que λαός sería el pueblo de Dios, que corresponde a los hijos reunidos en uno. La afirmación se orienta a esa nueva asamblea, al nuevo pueblo de Dios[8].

Vale la pena indicar que la unidad de la nueva asamblea, la unidad de la comunidad constituye una preocupación importante del evangelio. En las imágenes de la reunión del rebaño o de los hijos dispersos de Israel la idea de unidad se presenta revestida teológicamente. Frente a ello, en la plegaria de despedida la fuerte amenaza de la unidad se presenta como un peligro. Su unión, su unidad, que debe reflejar la unidad del Padre y del Hijo, se convierte en criterio de credibilidad de su envío (17,21-23). Las cartas parecen dar a entender que la unidad se halla amenazada y que ya se ha perdido en parte.

El envío de los discípulos se concentra en el tiempo de después de Pascua. El evangelio no tiene noticia de que fueran enviados durante la época de la actividad terrena. La orden de envío la da el Resucitado (20,21). No se ofrecen datos concretos sobre la meta del envío, como ocurre en Mt 28,19. Lo que importa es que el envío es continuación o, mejor dicho, participación en la misión de Jesús: «Como el Padre me ha enviado». En último término, el envío se dirige al mundo (17,18). Se realiza por la potencia del Espíritu, que se les otorga cuando Jesús lanza su aliento sobre ellos. Los campos prontos para la siega se convierten en metáfora de los hombres que hay que ganar en la actividad misionera (4,35-37). En los escritos joánicos no se usa el título de «apóstol». En 13,16 la palabra tiene un significado puramente técnico. Se advierte sobre la acogida que se les dará en las casas en su condición de «enviados» (13,20). También este problema sigue presente en las cartas.

Las imágenes que sirven para representar la nueva asamblea proceden del Antiguo Testamento o tienen un sello marcadamente veterotestamentario. En este sentido se manifiesta la importancia primaria de la idea de pueblo de Dios. A esta idea se reducen esencialmente las dos imágenes del rebaño y de la vid (Jn 10 y Jn 15). Los elementos típicos de su elaboración —y esto vale para las dos imágenes— pueden ser los siguientes: 1.º) Se hallan orientadas cristológicamente. La eclesiología está determinada por la cristolo-

8. La importancia del texto la subraya el hecho de que, en Juan, λαός sólo aparece en este contexto (repetido en 18,14). En 11,48 y 18,35 ἔθνος es con toda evidencia el pueblo judío. La interpretación de Pancaro (cf. *supra* nota 3) es algo complicada, aunque ofrece panorámicas interesantes de la historia de la investigación. En Jn no se encuentra el plural τὰ ἔθνη.

gía. Cristo es tanto el pastor como la vid. A la comunidad se accede mediante la vinculación a él, tanto si se viene del judaísmo como de la gentilidad. Éstos son —en términos figurados— los dos rediles desde los cuales se tiene que sacar y reunir el rebaño. El influjo de Ez 34, que le sirve de modelo, se muestra en el hecho de que se habla de malos pastores, mercenarios, ladrones, salteadores. Los pastores humanos han fracasado. Por eso no se habla aquí de los que hubieran tenido que realizar esa tarea. Sólo Cristo es el buen pastor, que se ha adquirido el rebaño para sí mediante la entrega de su vida. 2.º) El primer plano lo ocupa la relación del individuo —en la comunidad— con Cristo. El pastor llama a cada una de las ovejas por su nombre (10,3)[9]. Ellas lo conocen; él las conoce (10,14). La relación personal se expresa con más fuerza todavía en la imagen de la vid. Cada uno de los sarmientos tiene que permanecer unido a la vid, debe dar fruto, se poda o se corta. La imagen adquiere así un carácter subrayadamente parenético, que posiblemente fue acentuado por la redacción frente a un texto preexistente. Si se compara la imagen de la vid con la imagen paulina semejante de la comunidad como cuerpo (1 Cor 12; Rom 12,5: «cuerpo en Cristo»), la cual posee también un carácter marcadamente parenético, salta a la vista que en Jn 15 desaparece completamente la relación recíproca de los individuos entre sí. Pese a todo, la vid sigue siendo una imagen de la comunidad: «Vosotros sois los sarmientos» (15,5).

La inmediatez de la relación de los individuos con Jesús se rompe en dos textos. Más precisamente: hay dos discípulos sobresalientes, que se introducen: el Discípulo Amado y Simón Pedro. Las funciones que se les atribuyen a cada uno de ellos sólo se pueden valorar si se tiene en cuenta su cuidada y repetida aparición simultánea a lo largo del relato. Simón Pedro —éste es el nombre que se le da preferentemente— no es, como en los sinópticos, el primero de los llamados, sino que se le conduce a Jesús a través de su hermano Andrés; lo cual parece relegarlo a un segundo plano. Pero, en el primer encuentro, Jesús le impone un nombre nuevo: Cefas; este nombre se traduce (Pedro), pero no se explica, de modo que el lector queda sin saber exactamente lo que significa en realidad. El hecho de que se dirija a él añadiendo el nombre del padre, «Simón, hijo de Juan», aumenta la solemnidad de la escena (Jn 1,40-42)[10]. Simón Pedro sigue el camino

9. Una representación plástica de esta afirmación la ofrece Jn 20,16: María Magdalena sólo reconoce al Resucitado cuando éste la llama por su nombre.

10. Este nombre paterno sólo aparece aquí en todo el cuarto evangelio. Sigue discutiéndose si el Bar-Jona de Mt 16,17 debe interpretarse como un patronímico. Cf. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium* II, HThK, Freiburg, ²1992, p. 60.

de Jesús cuando le es fiel (6,68) y cuando lo niega (18,15-18.25-27). En la situación crítica, confiesa la fe: «Tú eres el Santo de Dios» (6,69). La confesión de fe: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios que tenía que venir al mundo», comparable a Mt 16,16, la pronuncia la mujer (11,27). La presencia de Simón junto con el Discípulo Amado se conserva en la historia de la Pasión y en las historias de Pascua; se trata concretamente, de la Última Cena (13,21-26), la visita al sepulcro de Jesús (20,1-10), la aparición del Resucitado en el lago (21). El Discípulo Amado aparece por primera vez en cuanto tal en la Última Cena.

Jesús resucitado transmite a Simón Pedro el ministerio de pastor. Las palabras con que se lo encomienda: «Apacienta mis corderos; apacienta mis ovejas» (21,15-17), tienen que ver claramente con la alegoría del buen pastor, en la que se subraya la pertenencia de las ovejas al pastor (10,11-14). La tarea alcanza, pues, a toda la Iglesia; es una tarea universal. El rebaño sigue siendo rebaño de Cristo; al discípulo se le encomienda únicamente el cuidado de las ovejas. El cambio de palabras (corderos, ovejas,βόσκω, ποιμαίνω) no precisa una interpretación especial, sino que pretende expresar sólo la amplitud de ese cuidado[11]. Pedro será crucificado, como Jesús. Lo llevarán adonde él no quiera (21,18s.). Pero se tratará de una muerte aceptada con actitud obediente, que adquiere todo su sentido en el seguimiento de la entrega que hizo Jesús de la propia vida. También la imagen de la pesca milagrosa, que precede, puede ser objeto de una interpretación simbólica. Simón Pedro arrastra a tierra la red con 153 pescados, sin que aquélla se rompa; esto debe interpretarse como una imagen de la unidad de la Iglesia. La mejor interpretación del número enigmático de 153 es la que ve en él una expresión de universalidad[12].

Aunque a Pedro se le encomienda el ministerio que abarca a todos, la personalidad más importante para la comunidad joánica es el Discípulo Amado. El se quedará (21,22s.). En los textos en que se contrapone a los dos discípulos, que en último término mantienen con Jesús una relación triangular, Simón Pedro aparece como aquel que posee mayor autoridad[13], mientras que el Discípulo Amado mantiene

11. Passow, *sub voce*, señala los mismos significados para los dos términos griegos: apacentar, conducir a los pastos, proteger, alimentar, nutrir, mantener, guardar, cuidar. El motivo del pastor se halla muy extendido en el Antiguo Oriente. Un hermoso desarrollo se halla en CD 13,7ss. Se puede encontrar ya en el Código de Hammurabi. Cf. S. Moscati, *Die altsemitischen Kulturen*, Stuttgart, 1958, 30s.

12. Cf. J. A. Emerton, «The 153 Fishes in John 21,11»: *JThS* 9 (1958), pp. 86-89; N. J. McElleney, «153 Great Fishes»: *Bib* 58 (1977), pp. 411-417.

13. Resulta difícil establecer una relación etimológica entre el cambio de nombre de Jn 1,40-42 y Jn 21,15ss. En Mt 16,18 se ofrece esa relación, pues en este texto Pedro se interpreta como piedra (roca). Sobre este problema, cf. Gnilka, *Matthäusevangelium*, pp. 49s. y 69.

la relación personal con Jesús. En la Última Cena puede preguntar a Jesús. Pedro se dirige a él (13,21-26). Tras llegar al sepulcro antes que Pedro por haberlo adelantado corriendo, deja que aquél entre primero, pero sólo él accede a la fe en ese mismo momento (20,3-8). De ese modo se relativiza el privilegio de la primera aparición del Resucitado a Pedro (1 Cor 15,5; Lc 24,34); pero hay que tener en cuenta además que, según Jn 20,11-18, la primera a quien se aparece el Resucitado es María Magdalena. Con ocasión de la aparición a los discípulos junto al lago, el Discípulo Amado es el primero que reconoce al Señor (21,7). Él es también el único discípulo que está junto a la cruz (19,26). Su permanencia allí tiene que ver con las tradiciones atribuidas a él y configuradas por su fe; es decir, tiene que ver con el evangelio (21,24). Con ello, ha dado el testimonio verdadero y ha contribuido a que la comunidad sea conducida a la verdad plena. Más arriba hemos mencionado ya los elementos que tiene en común con el Paráclito. El Discípulo Amado no es ciertamente el Paráclito, pero éste se manifestó especialmente activo en su obra[14].

Queda la cuestión de por qué el Discípulo Amado y Simón Pedro aparecen confrontados de forma tan singular en el evangelio. Ambos son autoridades para la Iglesia, el Discípulo Amado lo es en el ámbito de sus comunidades. Estas comunidades se hallan instaladas al margen de la gran Iglesia. Muy probablemente se esforzaron por ser reconocidas por ella. Y dicho esfuerzo lo realizan de modo que ellos por su parte reconocen la autoridad de la gran Iglesia, representada por Simón Pedro, pero hacen valer al mismo tiempo la autoridad de su representante. Parece bastante improbable que además de esto se les reconociera a ambos un significado simbólico, por ejemplo, en el sentido de que Pedro representara el ministerio y el Discípulo Amado el carisma[15].

Es probable que ya en tiempos del Discípulo Amado se estableciera un círculo, cuya importancia se reforzó tras su muerte y en el que se siguieron cultivando y estudiando sus tradiciones; en él ha-

14. La bibliografía sobre el Discípulo Amado es amplísima. Cf. J. Roloff, «Der joh. Lieblingsjünger und der Lehrer der Gerechtigkeit»: *NTS* 15 (1968-1969), pp. 129-151; T. Lorenzen, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, SBS 55, Stuttgart, 1971; M. de Jonge, «The Beloved Disciple and the Date of the Gospel of John», en *Text and Interpretation*, Festschrift M. Black, Cambridge, 1979, pp. 99-114; E. Ruckstuhl, «Der Jünger, den Jesus liebte»: *SNTU.A* 11 (1986), pp. 131-167; J. Kügler, *Der Jünger, den Jesus liebte*, SBB 16, Stuttgart, 1988.

15. Ésta es la solución de A. Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Oslo, 1959. La tesis constituye un argumento para situar en Siria la composición del evangelio de Juan, pues, según opinión muy extendida entre los estudiosos, el evangelio de Mateo, en el que se hace valer de forma especial la autoridad de Pedro, se compuso en Siria. El deseo de introducir el cuarto evangelio en la gran Iglesia pudo haber llevado a identificar al Discípulo Amado con el apóstol Juan.

brían surgido los escritos joánicos. Este círculo de teólogos, maestros, al que se le da actualmente el nombre de «escuela joánica»[16], se revela en las repetidas afirmaciones en primera persona del plural: «Sabemos que su testimonio es verdadero» (Jn 21,24; 1 Jn *passim*). Especial interés ofrece el comienzo de la primera carta: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida [...], eso os lo anunciamos» (1,1-13). Resulta interesante el puente que se establece entre el pasado de los comienzos y el presente de la predicación. Se realiza un esfuerzo evidente por vincularse a la tradición, transmitir lo recibido, anunciar lo que era desde el principio (cf. 2,24). Se desarrolló un cultivo y una cultura de la tradición, que está relacionada con esta escuela[17].

Esta tradición tiene que ver con la doctrina correcta. Han aparecido herejes. Anuncian un falso Cristo y niegan que Cristo «haya venido en carne» (1 Jn 4,2s.), cuestionan el misterio de la Encarnación. Es importante que las cartas introduzcan en este contexto la palabra comunión (κοινωνία). Ésta no designa únicamente la comunión externa, sino además su fundamentación interna. La comunión de los cristianos es siempre y además comunión con Cristo y, a través de Cristo, con Dios; la comunión de los cristianos hunde sus raíces y se basa en la comunión con Cristo. Se realiza por la aceptación de la predicación, y por ello crea también comunión con los predicadores, es una comunión mediata[18]. La frase citada más arriba continúa así: «... os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1,3). Esta comunión tiene además consecuencias para la vida moral (1,6s.). La concepción de la comunidad se funda en lo cristológico, en la fe en Cristo.

Pero el camino hacia la inteligencia se le abre al creyente también de modo inmediato. Tiene la unción. Este término lo usa únicamente el autor de la primera carta, que designa con él el don del Espíritu Santo que se le ha otorgado a cada creyente. Esta unción lo adoctrina en todo, lo preserva de la mentira, del error. Por ello no precisan de maestros. Ahora bien, no conviene establecer contradicciones entre el carácter mediato de la doctrina y la inteligencia interna de la misma. El autor confía en que el Espíritu los fortalezca en la verdad y les haga descubrir la mentira. Pero también desea que per-

16. Cf. R. A. Culpepper, *The Johannine School*, SBLDS 26, Missoula, 1975.
17. Cf. Klauck, *1 Joh*, pp. 73s.; Strecker, *Johannesbriefe*, pp. 59-64.
18. Frente a ello, según 2 Jn 11, acoger a los herejes crea *koinonia* con sus malas obras.

manezcan en lo que han escuchado desde el principio (2,20-27). La comunidad joánica está caracterizada por la guía del Espíritu y cada uno de sus miembros debe tomar conciencia de ello.

Los encargados de la transmisión de la doctrina, de la tradición en un sentido amplio, desempeñan un servicio, un ministerio en la comunidad, pese a que no aparece una denominación de ese ministerio, un nombre para referirse a él. Una excepción la constituyen de algún modo la segunda y la tercera carta, pues el que las envía se llama «presbítero». Pero en este caso no se trata de la denominación habitual del ministerio presbiterial, sino de algo más. El presbítero desempeña una función que va más allá de la comunidad local. En la segunda carta se dirige a un tal Gayo, que ocupa una posición sobresaliente en su comunidad. En la tercera carta se dirige a otra comunidad, le envía mensajeros, tiene la intención de visitar las comunidades. Se tiene la impresión de que está situado a la cabeza de la federación de las comunidades joánicas. Por esta razón hay que entender la denominación «presbítero» en un sentido especial. El nombre tiene que ver con la edad; o, más precisamente: con la capacidad para garantizar la tradición[19].

Un tal Diotrefes le disputa esa posición al Presbítero; este hecho motivó la tercera carta. La reconstrucción de las causas del conflicto y de su desarrollo real es muy discutida; por otra parte, la brevedad de la carta no permite reconstruirlo con toda fiabilidad[20]. Se trató de algo más que de una simple confrontación sobre práctica disciplinar. También conviene guardarse de avanzar hipótesis demasiado aventuradas[21]. ¿En qué se centraba el conflicto? ¿En la acusación de herejía o en la usurpación del ministerio? Más bien esto último. Es muy probable que el vencedor fuera el Presbítero. En favor de ello habla el hecho de que sus dos pequeñas cartas se conservaron e incluso alcanzaron rango canónico.

La comunidad entiende la relación recíproca de sus distintos miembros en términos de fraternidad. Es frecuente el apelativo de hermano, como muestran las dos cartas e incluso Jn 21,23: «Esta voz corrió entre los hermanos». Tampoco en este caso falta el enrai-

19. Cf. J.-W. Taeger, «Der Konservative Rebell»: *ZNW* 78 (1987), pp. 267-287, sobre todo p. 282; Strecker, *Johannesbriefe*, pp. 314s.

20. El estudio de este tema es una de las experiencias frustrantes de la exégesis actual; tantas y tan divergentes son las propuestas de solución al mismo. Visiones panorámicas ofrecen Brown, *Epistles*, pp. 728 ss., y E. Haenchen, «Neuere Literatur zu den Johannesbriefen», en *Die Bibel und wir*, Tübingen, 1968, pp. 235-311, en concreto pp. 282ss.

21. Käsemann, «Ketzer und Zeuge» (ver *supra* nota 1) no sólo identifica al autor de las cartas de Juan con el del evangelio, sino, además, al presbítero con el Discípulo Amado. El Evangelista se convierte así para él en hereje y en testigo. Actualmente se discute si el autor de las cartas primera y segunda es el mismo que el de la tercera.

zamiento cristológico. Aunque sólo lo hace en una ocasión, Cristo llama a los discípulos sus hermanos; y se trata de un texto decisivo. Al poner este apelativo en labios del Resucitado se da a entender que ellos, que lo habían negado en la Pasión, vuelven a ser aceptados por él (Jn 20,17). El apelativo «hermanos» sitúa los escritos joánicos en la línea de otras comunidades neotestamentarias (cf. especialmente Mt 23,8; Mc 3,34s. y par.).

Pero un elemento específicamente joánico es la concepción de la comunidad como un círculo de amigos, como manifiestan los saludos en 3 Jn 15: «Los amigos te saludan. Saluda a los amigos, a cada uno en particular». Un saludo así presupone que las comunidades constituyen realidades visibles numéricas. El mismo Cristo había ofrecido su amistad a los discípulos en los discursos de adiós y había manifestado la disponibilidad para entregar la vida por los amigos. Esta amistad obliga. Son amigos si hacen lo que él les manda (Jn 15,13-15).

Una mención especial merece la presencia de mujeres en el evangelio. Ya hemos indicado que Marta hace una confesión de fe comparable a la de Pedro en los sinópticos o que el primer encuentro con el Resucitado lo tiene María Magdalena. A ello se añade que esta última es la encargada de transmitir a los discípulos el mensaje de Pascua (20,17), cosa que en la Edad Media le valió el título de Apóstola de los Apóstoles[22]. La presencia de mujeres permite sacar conclusiones retrospectivas sobre el papel de la mujer en la comunidad. La mujer participaba activamente junto al hombre en la vida de la comunidad. Esta actividad liberadora tiene que ver con la conciencia que se había formado de que todos los miembros de la comunidad, tanto hombres como mujeres, están llenos del Espíritu de Dios.

La madre de Jesús aparece —formando una inclusión— al principio y al final de la actividad pública de Jesús, en las bodas de Caná y junto a la cruz (2,1-10; 19,25-27). No se la llama por su nombre. Jesús no se dirige a ella como «madre», sino que le dice «mujer», lo cual establece cierta distancia. Dado el carácter central de la cristología en el cuarto evangelio, también en este caso hay que buscar en ella la explicación de ese hecho. Cristo pertenece a otro. Al comenzar y al concluir su actividad, es decir, al realizar toda su misión terrena, él se siente unido únicamente a la voluntad del Padre.

La madre de Jesús, que con el Discípulo Amado se mantuvo en pie junto a la cruz de Jesús, forma parte de la comunidad de los hermanos, del círculo de amigos de la comunidad. En este sentido, no se

22. Cf. Brown, *Community*, p. 190.

deberían pasar por alto sus palabras en 2,5, que también se orientan en una línea cristológica: «Haced lo que él os diga». Con ello se indica además que también ella está dispuesta a cumplir su voluntad (cf. Mc 3,34s.). ¿Constituye la escena junto a la cruz una disposición testamentaria, es decir, se encarga al discípulo que acoja a la madre?[23].

También en la exégesis moderna se tiende a interpretar los textos simbólicamente. Mencionemos dos de esas interpretaciones. Según una de ellas, la madre de Jesús representa (junto con las demás mujeres) a aquellos que esperan la salvación del Crucificado o acceden a la fe en el Crucificado precisamente ante la cruz. A estos tales Jesús los remite al Discípulo Amado en cuanto testigo fiel de esa fe y, en último término, los remite al Evangelio (A. Dauer, H. Schürmann)[24]. Según la otra, la madre de Jesús simboliza al judeo-cristianismo y el Discípulo Amado al cristianismo de la gentilidad. Éste procede de aquél y, por ello, lo debe honrar. Aquél se debe sentir incluido en la gran comunidad eclesial (R. Bultmann[25]). Pese a que la primera interpretación es más cercana al texto, pasa por alto la nueva relación madre-hijo que surge de la afirmación[26]. La segunda se apoya en esta relación, pero es muy difícil deducir del texto el simbolismo de judeo-cristianismo y cristianismo de la gentilidad. La antigua y rica historia de la interpretación del texto se orienta en la línea de la relación madre-hijo; en el centro de esa historia se sitúa una maternidad espiritual de la madre de Jesús en relación con todos los creyentes[27].

2. *Perdón de los pecados, lavatorio de los pies, bautismo, eucaristía*

En los escritos joánicos hay tradiciones que tocan directamente a los sacramentos, al bautismo y a la eucaristía; pero también hay otras que tocan de cerca esos mismos temas. A la hora de tratar este tema y de usar la palabra «sacramento» en este momento hay que tener muy claro que el concepto de sacramento ha conocido una larga

23. Sobre el tema del testamento, cf. Becker, *Joh* II, pp. 440-445.

24. Dauer, *Passionsgeschichte,* pp. 321-333; H. Schürmann, «Jesu letzte Weisung Joh 19,26-27c», en *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf, 1970, pp. 13-29.

25. *Joh*, p. 521.

26. Como disposición puramente testamentaria, la formulación resulta inusual. En dichas disposiciones se puede afirmar: «Yo dejo mi madre a Aretayo para que que la sustente y la cuide en su vejez» (Testamento de Eudamida de Corinto, en Luciano, *Toxaris,* 22).

27. Sobre la historia de la interpetación, cf. I. de la Potterie, «Das Wort Jesu "Siehe, deine Mutter" und die Annahme der Mutter durch den Jünger», en *NT und Kirche*, Festschrift R. Schnackenburg, Freiburg, 1974, pp. 191-219, especialmente pp. 193-203. De la Potterie habla justamente de que en la historia de la interpretación se ha ido ahondando poco a poco en el significado del texto (p. 217). Otras visiones panorámicas en Dauer, *Passionsgeschichte*, pp. 323ss.; Schnackenburg, *Joh*, pp. 325-328.

evolución histórico-teológica, en la cual han influido también los debates en la teología de controversia. Aquí nos encontramos en los comienzos de aquella historia.

La comunidad se sabe liberada del pecado en la muerte de Cristo (Jn 1,29; 1 Jn 3,5). Se sabe pura en virtud de la palabra que ha recibido de Cristo (Jn 15,3). Pero también conoce un poder recibido de Cristo para perdonar los pecados. La importancia de ese poder la muestra el hecho de que la transmisión del mismo la realiza Cristo resucitado: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos» (20,22s.). «Perdonar» y retener recuerdan las palabras sinópticas sobre el «atar» y «desatar» (Mt 18,18; 16,19). Ambos elementos deben considerarse en el marco de la historia de la tradición. Con la posibilidad de retener los pecados, la tradición recibe incluso cierta pretensión jurídica. Se manifiesta una comunidad que reflexiona sobre su pureza y santidad.

En la primera carta se habla con relativa frecuencia del pecado. También esto puede relacionarse con la oposición a la herejía, que tal vez pretendía incluso hallarse completamente libre de pecado. Con todo, es más importante que ese hecho permite suponer que en la comunidad se practicaba el perdón de los pecados, la absolución de los pecados. Respecto a 2,12 se discute si este texto tiene que ver con el perdón de los pecados que se recibe en el bautismo: «Os escribo a vosotros, hijos, porque se os han perdonado los pecados por su nombre»[28]. Algo más concretos son otros textos: «Si reconocemos nuestros pecados, fiel y justo es él para perdonarnos los pecados y purificarnos de toda injusticia» (1,9). De hecho podemos suponer que aquí no se habla de una confesión de los pecados interna, que el orante realiza en silencio ante Dios, sino de una confesión pública, que se realiza ante la reunión de la comunidad[29]. Quien perdona los pecados es Dios; pero Dios interviene en la asamblea de la comunidad. Podemos suponer que la comunidad participa en el perdón de los pecados mediante una plegaria de intercesión. Pues en 5,16 se recomienda la plegaria de intercesión por el hermano que peca: «Si alguno ve que su hermano comete un pecado que no es de muerte, pida y Dios le dará vida». Hay que resaltar aquí la diferencia entre

28. Schnackenburg, *Johannesbriefe,* p. 123, rechaza toda relación con el bautismo. Klauck, *1 Joh*, p. 133, defiende esa relación. El nombre de Jesús apuntaría al bautismo. Hijos serían los que han recibido la nueva vida. Una interpetación semejante se encuentra ya en Windisch, *Johannesbriefe,* pp. 115s.

29. Sobre ello, cf. Klauck, *1 Joh*, pp. 94s. y todo el material comparativo recogido por este autor. La afirmación de Strecker, *Johannesbriefe,* p. 84, para quien el texto habla de una praxis de confesión en la comunidad, puede producir cierta confusión.

pecados que no llevan a la muerte y los que llevan a la muerte. No se nos dice qué faltas pertenecían a esta categoría[30]. En cualquier caso se hallarían incluidos aquellos que se habían autoexcluido por causa de su herejía (cf. 2,18s.). Resulta problemática la indicación de que no hay que pedir por aquel que ha cometido un pecado de muerte (5,16). Aquí se expresa de forma extrema el carácter elitista de esta comunidad, su preocupación por su santidad. Que el perdón de los pecados se otorgue en la reunión de la comunidad con confesión pública es una prueba del escaso número de sus componentes, de su condición de fraternidad y círculo de amigos.

Del lavatorio de los pies por parte de Jesús nos habla únicamente el cuarto evangelio (13,1-15)[31]. Abre la segunda parte del evangelio, que comprende los discursos de despedida, la historia de la Pasión y las historias de Pascua. El escenario es el de la Última Cena de Jesús con sus discípulos. Pero la comida en cuanto tal no interesa. Ésta constituye sólo el marco en el que se realiza el servicio de Jesús a sus discípulos; hacia el final se convierte además en ocasión para dar a conocer al que iba a entregar a Jesús[32]. Nada se dice de la presentación de los dones eucarísticos. Ciertamente tampoco se puede afirmar que el lavatorio de los pies haya sustituido a la tradición eucarística, a pesar de que ambas escenas se introducen en el mismo momento: «Y mientras estaban comiendo, tomó pan» (Mc 14,22); «Se levanta de la mesa, se quita sus vestidos...», etc. (Jn 13,4)[33]. A Juan le interesa presentar a Jesús al final de su vida prestando a sus discípulos el servicio que realizaban los esclavos, es decir, lavar los pies. Esta orientación del relato se descubre al principio del mismo:

30. Cf. Strecker, *Johannesbriefe*, pp. 299-304 (Excurso: penitencia segunda); I. Goldhahn-Müller, *Die Grenze der Gemeinde*, 1989; M. Miguens, «Sin, Prayer, Life in John 5,16», en *Studia Ierosolymitana*, Festschrift S. B. Bagatti, SBF.CMa 22, Jerusalem, 1976, pp. 64-82.

31. G. Richter, *Die Fusswaschung Jesu im Johannesevangelium*, BU 1, Regensburg, 1967; J. D. G. Dunn, «The Washing of the Disciples Feet in John 13,1-20»: *ZNW* 61 (1970), pp. 247-252; J. Beutler, «Das Heilsbedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium nach Joh 13,1-20», en K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu*, QD 74, Freiburg, 1976, pp. 188-204; E. Malatesta, «Le lavement des pieds»: *Christus* 23 (1976), pp. 209-223; H. Weiss, «Foot Washing in the Johannine Community»: *NT* 21 (1979), pp. 298-325; F. Manns, «Le lavement des pieds»: *RevSR* 55 (1981), pp. 149-169; S. M. Schneiders, «The Foot Washing»: *CBQ* 43 (1981), pp. 76-92; F. Genuyt, «Les deux bains»: *Sémiotique et Bible* 25 (1982), pp. 1-21; M. Sabbe, «The Footwashing in Jn 13 and the Relation to the Synoptic Gospels»: *ETL* 58 (1982), pp. 279-308; F. F. Segovia, «John 13,1-20»: *ZNW* 73 (1982), pp. 31-51.

32. Esta tradición de Jn 13,21-30 corresponde a Mc 14,18-21 y par. y garantiza que el cuarto evangelio pretende describir la Última Cena de Jesús.

33. Jn 13,4 utiliza el término τὸ δεῖπνον, que sirve para designar la comida principal de la noche y el banquete. 1 Cor 11,20 dice κυριακὸν δεῖπνον = la Cena del Señor. Textos en los que δεῖπνον se usa en el sentido de comida cultual pueden verse en J. Behm, *ThWNT* II, pp. 34s. Lo mejor es entender Jn 13,4 como banquete, comida de amistad. Jesús reúne a sus amigos.

«Sabiendo Jesús que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (13,1)[34].

Llama la atención que la acción se concentre en Simón Pedro, que además entra con Judas, el (hijo) de Simón Iscariote, en la constelación triádica: Jesús-Simón Pedro-Judas. Pedro rechaza el servicio; o, más bien: rechaza lo que, según él, suponía ese servicio; es decir, rechaza la idea de tener que sufrir la Pasión. Esto recuerda el texto de Mc 8,31ss., donde es también Pedro el que se opone a la idea de que el sufrimiento de Jesús sea necesario. En este sentido, es correcto afirmar que el telón de fondo de la escena lo constituye la necesidad de la Pasión de Jesús[35]. Pero de esto no se puede deducir que se trate de una escena alternativa. Lo mismo que la frase (seguimiento con la cruz) de Mc 8, también en Jn 13 la acción de Jesús implica al discípulo, aunque en este caso de forma más apremiante. El camino de la salvación, en el que Jesús nos precede y que él realiza, pasa por la humillación: «Si no te lavo, no tienes parte conmigo» (13,8). Judas cae; Simón Pedro corre el peligro de caer[36]. Con la explicación de que para salvarse es preciso someterse al servicio de esclavos que Jesús realiza, el diálogo con Simón Pedro podría concluir perfectamente como interpretación del lavatorio de los pies.

Pero al diálogo sigue la reacción exagerada de Pedro. Una vez que éste ha reconocido la importancia salvífica del hecho, pretende que le laven no sólo los pies, sino también las manos y la cabeza. Sin embargo, una vez más vuelve a demostrarse su insensatez. La respuesta de Jesús (13,10) es uno de los textos más difíciles del evangelio, tanto más cuanto que no es textualmente seguro. De las muchísimas interpretaciones, citamos dos posibilidades:

1) Se prefiere el texto largo: «El que se ha lavado no necesita lavarse más que los pies, porque está del todo limpio». La afirmación revela así una gran transparencia para la comunidad. El lavatorio es el bautismo, que cada cual ha recibido. El lavatorio de los pies, que se concibe con toda evidencia como un acto reiterable, tiene que ver con el perdón de los pecados, que se necesita una y otra vez[37].

34. En la expresión εἰς τέλος se unen el significado de «hasta el fin» y la referencia al grado «hasta el extremo». Así Bauer-Aland, *Wörterbuch*, p. 461.

35. Cf. Becker, *Joh* II, p. 424; Richter, *Fusswaschung*, p. 190.

36. El hilo narrativo referente a Judas va desde 13,2 hasta 13,21-30, pasando por 13,10s.18s. El que se refiere a Pedro va desde 13,6ss. hasta 21,18s., pasando por 13,36-38. Weiss, «Footwashing», ve reflejada aquí la idea del martirio, pero la presenta muy unilateralmente.

37. Relacionar el lavatorio de los pies con la eucaristía sería —incluso desde la misma imagen— completamente equivocado.

2) Otros prefieren el texto corto[38]: «Quien se ha lavado, no necesita nada más, pues está del todo limpio». Esta respuesta se relaciona directamente con la reacción exagerada de Pedro y puede que recoja un refrán. En ella se usa la misma imagen que la utilizada por el discípulo. Lo que éste desea, es decir, un baño completo, lo ha recibido ya. Sólo que en su insensatez no se ha dado cuenta de ello. Quien se entrega y acepta con fe el servicio que ofrece Jesús, que es preludio de su muerte, se halla ya en la salvación. Preferimos la segunda interpretación, debido sobre todo a la gran coherencia que adquiere así el diálogo de Jesús con el discípulo. El lavatorio de los pies y el diálogo que lo interpreta no tratan del sacramento, sino de la salvación que Jesús ha realizado para cada persona en particular. Volvemos a encontrarnos con el tema de la atención por la persona, al que nos hemos referido tantas veces y que constituye un elemento característico del pensamiento joánico.

Ésta es la primera interpretación del lavatorio de los pies. Pero a ella se añade una segunda, que resulta clara por sí misma (13,12-16). La acción de Jesús se convierte en un ὑπόδειγμα, en un ejemplo que se debe imitar y realizar. Tampoco en este caso habría que pensar que esta interpretación constituye una alternativa a la primera. El servicio que deben realizar todos se refuerza mediante una argumentación *de minore ad maius*. Lo que el Maestro y el Señor ha hecho están llamados a hacerlo también los esclavos y enviados, es decir, lavarse los pies unos a otros. Lo cual no es otra cosa que seguir entregando el amor recibido. Conviene observar el paralelismo entre la tarea a realizar y el mandamiento del amor fraterno: «Os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como/porque yo he hecho con vosotros», «Os doy un mandamiento nuevo, que os améis los unos a los otros, como/porque yo os he amado» (13,15.34). La partícula griega καθώς establece una comparación y expresa el motivo. El amor de los discípulos encuentra su fundamento en el amor que han recibido de Jesús. Él los ha capacitado para el amor. El lavatorio de los pies es expresión de su amor entregado, que se realiza en la muerte de cruz. Conviene indicar que el lavatorio de pies concluye con un mandato. En la historia de la teología se ha interpretado a veces como sacramento. Lo cual era una interpretación inadecuada, pues se llama al servicio concreto, no a una realización ritual. Con lo cual se da a entender que la diaconía es con la liturgia un elemento esencial de la vida de la comunidad.

38. Sobre la situación del texto, cf. Schnackenburg, *Joh* III, pp. 22s.

Pasando a hablar ahora del bautismo y la eucaristía, podemos suponer que, coincidiendo en este punto con las demás comunidades neotestamentarias, en las comunidades joánicas se consideraba y se practicaba el bautismo como el sacramento de iniciación. Esto se puede mantener, pese a que las palabras bautismo y bautizar (βάπτισμα, βαπτίζειν) no aparecen en cuanto tales ni en el evangelio ni en las cartas[39]. El texto más importante para el bautismo es Jn 3,5: «El que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios». Resulta significativo el campo semántico, caracterizado por los términos «agua», «espíritu», «nacimiento» e incluso «obtención de la vida», y que encuentra su paralelo más cercano en Tit 3,5: «Nos salvó [...] por medio del baño de renovación y de la regeneración del Espíritu Santo». Las formulaciones dan a entender claramente que el bautismo no otorga sólo la nueva vida divina, sino también el Espíritu Santo; o, lo que es lo mismo, que la vida divina está fundada en el don del Espíritu.

También la primera carta conoce este don del Espíritu, que el autor recuerda repetidamente a sus lectores y que, como se ha indicado más arriba, puede denominar unción: «La unción que de él habéis recibido permanece en vosotros» (2,27; cf. 2,20). No hay razón alguna para dudar de que la frase supone que han recibido esa unción en el bautismo. Tampoco es necesario imaginar que, además del bautismo, se realizaba una unción con aceite. Se trata, en efecto, de una afirmación metafórica.

La frase de Jn 3,5 sobre el bautismo permite darse cuenta además de que, precisamente en el círculo joánico, se debatía el significado del bautismo y su ordenación teológica. Al exponer la escatología, ya hemos visto que el versículo pretende hacer valer una corrección presente-espacial frente a la concepción futuro-temporal. Pero hay además otra corrección que consiste en vincular al bautismo el nuevo nacimiento, la obtención de la vida, la salvación. Según Jn 1,12s. el nacimiento desde Dios se produce a través de la fe. La tensión así indicada no puede solucionarse considerando el sacramento como un cuerpo extraño[40] o sospechando que tras el versículo 5 se ocultaría una concepción mágica del sacramento, es decir, una concepción que vincularía la fuerza de la salvación al sacramento sacrificando el valor de la fe. Lo que ocurre es más bien que la fe no se elimina en absoluto. La fe es la base para recibir el sacramento con sentido. Las afirmaciones sobre los

39. El verbo sólo aparece en el evangelio, pero hablando del bautismo de Juan: 1,25-33; 4,1s.; 10,40.

40. Es lo que hace Bultmann, *Joh*, p. 98, nota 2.

efectos de la fe[41] no se eliminan, sino que más bien se amplían con el sacramento.

El gusto por formas de referencia indirectas, que responden al lenguaje simbólico de los escritos joánicos —aquí: unción, nacimiento para hablar de los efectos del bautismo— invita a buscar otras huellas. En este sentido, hay que referirse de un modo especial a la imagen de la sangre y del agua, o, lo que es lo mismo, a la del agua y la sangre. En el relato de la crucifixión leemos la escena de la lanzada del soldado: «Y al instante salieron sangre y agua». Como muestra la indicación que sigue, en la que se habla del testimonio del testigo que se encuentra al pie de la cruz y de su significado para la fe, hay que atribuir a la escena una importancia singular (19,34s.). De agua y sangre (en este orden) habla también dos veces 1 Jn 5,6-8, una vez mirando al pasado: Jesucristo no vino sólo en agua, sino en agua y sangre, y la otra referida al presente: «Pues tres son los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres convienen en lo mismo». El texto de la carta coincide con Jn 19,34s. no sólo en la referencia al agua y a la sangre, sino además en la idea del testimonio, que se refuerza aún más en 1 Jn 5,6b: «Y el Espíritu es el que da testimonio, porque el Espíritu es la verdad».

El paralelismo no tiene por qué significar que en los dos casos se piense en lo mismo. En la mirada hacia el pasado, el agua y la sangre significan momentos de la actividad terrena de Jesús, su principio y su final, el bautismo de Juan y la muerte en la cruz[42]. El testimonio se orienta a que Jesús es el Hijo de Dios (cf. 1 Jn 5,5.9). Jesús es Hijo de Dios también en su Pasión. Es posible que esto lo negaran los herejes.

En la referencia al presente, el agua y la sangre se usan en sentido absoluto, sin referencia a Jesús (5,7s.). El agua y la sangre son testigos, junto con el Espíritu. O, más precisamente, puesto que el Espíritu es el principio: agua y sangre son testigos en virtud del Espíritu. Se puede suponer con bastante probabilidad que el agua y la sangre se refieren a los sacramentos del bautismo y de la eucaristía[43].

41. Cf. Becker, *Joh* I, p. 138: «Según 3,5, el punto de Arquímedes de la salvación no lo constituye el sacramento, sino la relación entre palabra y fe, a la que se subordina la concepción del bautismo».

42. En esta interpretación, la mayoría de los comentaristas está de acuerdo además en que el acento que se pone en que ha venido también en la sangre (1 Jn 5,6) revela una intención polémica y se dirige contra los herejes que cuestionan la importancia salvífica y el carácter sensorial de la muerte de Jesús.

43. Bultmann, *Johannesbriefe*, p. 83, afirma certeramente: «ahora son los sacramentos del bautismo y de la cena del Señor los que [...] dan testimonio de que es Hijo de Dios»; pero Bultmann considera que 5,7-9 son una glosa redaccional. Schnackeburg y Strecker dan un juicio positivo. Con reticencias, Klauck, *1 Joh*, p. 301, que considera que la interpretación no es completamente imposible.

Éstos son los testigos continuadores y permanentes de la salvación realizada por Jesús. Que se mencione primero el agua se debe a que el bautismo se contempla como sacramento de iniciación.

¿Qué decir de Jn 19,34s.? La sangre y el agua que salen del costado de Cristo son ante todo prueba de la realidad de su muerte. La intención determinante en este caso es semejante a la que se revela en 1 Jn 5,6. El Hijo de Dios murió realmente una muerte humana. Pero más allá de esta significación primera, también aquí se da un significado simbólico de mayor alcance. De acuerdo con una interpretación bastante extendida, la sangre y el agua designan los dones de la salvación que Jesús ha puesto en marcha. En este sentido, se puede invocar 7,38, donde se alude al don futuro del Espíritu como concentración de esos dones salvíficos, recurriendo a la metáfora correspondiente: «de él (del creyente) manarán corrientes de agua viva». Esa promesa comienza a cumplirse con 19,34s.[44]. Aun reconociendo que la referencia a los futuros dones salvíficos es correcta, el recurso a 7,38 presenta sus dificultades[45]. Tanto en el caso de 1 Jn 5,7s. como en el de Jn 19,34s. es también muy posible pensar en la eucaristía y en el bautismo[46]. Son dones salvíficos por la fuerza del Espíritu. Que se mencione antes la sangre no constituye una objeción de peso. Se debe a que se parte de la muerte de Jesús, que se presenta como fuente de los dones salvíficos. En la muerte real del Hijo en la cruz se ofreció el testimonio permanente de la salvación. Ese testimonio sigue viviendo y ofreciéndose en los sacramentos de la eucaristía y del bautismo[47].

También se puede relacionar con el bautismo el hecho de que, de todos los escritos del Nuevo Testamento, sea en los escritos joánicos donde aparece relativamente con mayor frecuencia la confesión de fe (ὁμολογεῖν) en Jesús, la confesión de fe en Jesucristo; dicha confesión provoca la expulsión de la sinagoga (Jn 9,22; 12,42); encontramos sobre todo —frente a los herejes— la confesión de que Jesús ha venido en carne, que es el Hijo de Dios (1 Jn 2,23; 4,2s.15). Puesto que podemos suponer que en el cristianismo neotestamentario el bautismo iba unido a una confesión de fe, es posible que el bautizando tuviera que confesar que Jesús era el Cristo y el Hijo de

44. Así lo interpreta, por ejemplo, Klauck, *1 Joh*, pp. 296s.

45. En 7,38 se habla de agua viva; en 19,34s. de sangre y agua. Según 19,34s., del costado abierto de Jesús salen sangre y agua, mientras que, según 7,38, del interior del creyente manarán corrientes de agua viva. Pese a las semejanzas, las diferencias entre las dos metáforas no son insignificantes.

46. Recientemente, incluso Strecker, *Johannesbriefe*, p. 274.

47. Sobre esta problemática, cf. J. Wilkinson, «The Incident of the Blood and Water in Joh 19,34»: *SJTh* 28 (1975), pp. 149-172; H.-J. Venetz, «Zeuge des Erhöhten»: *FZPhTh* 23 (1976), pp. 81-111; S. Pennells, «The Spear Thrust»: *JSNT* 19 (1983), pp. 99-115.

Dios venido en la carne. Esa situación concreta era el ámbito en que se enmarcaba la confesión de fe, pero ésta podía traer consigo perjuicios personales.

La referencia más amplia y más clara al sacramento en los escritos joánicos la constituye la «parte eucarística» del discurso sobre el pan; con todo, en torno a este pasaje se sigue discutiendo mucho[48]. Algunos lo consideran un cuerpo extraño, imposible de conciliar con la falta de interés original del evangelio por los sacramentos (Bultmann, Bornkamm, Langbrandtner); otros lo consideran parte integrante del discurso sobre el pan (Ruckstuhl, Schürmann, Schweizer), relectura del discurso simbólico (Brown), parte de un *midrash* sobre la frase bíblica «Les dio a comer pan del cielo» (6,31), elaborado en dos momentos del capítulo 6 (Borgen, Wilckens)[49]. De todos modos, se puede constatar con claridad la siguiente diferencia: en la primera parte del discurso, Cristo habla de sí mismo como pan del cielo, que su Padre ofrece y que da vida al mundo; esta parte culmina en la respectiva «frase-yo soy» (6,32-35). En la segunda parte se habla de un pan que Cristo dará (futuro) para la vida del mundo (6,51c.58). Resulta evidente el paso de la idea de la revelación, acontecida en Cristo, a la eucaristía, en la que se come el pan. Y en dicho paso conviene observar las ideas que sirven de enlace. Éstas consisten, sobre todo, en la repetición de la frase sobre el pan que ha bajado del cielo, contando en cualquier caso con el susodicho desplazamiento de sentido (6,33.58), y de la indicación sobre los padres del desierto, que comieron el maná (y sin embargo murieron) (6,31.49.58); esta indicación acentúa de hecho el carácter midrásico de las afirmaciones. También sirve de enlace el anuncio, presente ya en la primera parte, de que el Hijo del hombre dará el alimento que permanece hasta la vida eterna (6,27). Pero se constata no sólo que la referencia al futuro introduce ya la perspectiva del pan eucarístico, sino además que el título Hijo del hombre se emplea también en la parte eucarística. En ésta se exige comer la carne del Hijo del hombre y beber su

48. Cf. H. Schürmann, «Joh 6,51c -ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede»: *BZ* 2 (1958), pp. 244-262; E. Schweizer, «Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl», en *Neotestamentica*, Stuttgart, 1963, pp. 371-396; P. Borgen, *Bread from Heaven*, NT.S 10, Leiden, 1965; G. Bornkamm, «Die eucharistische Rede im Johannesevangelium», en *Geschichte und Glaube* I, BEvTh 48, München, 1968, pp. 60-67; H. Schlier, «Johannes 6 und das johanneische Verständnis von der Eucharistie», en *Das Ende der Zeit*, Freiburg, 1971, pp. 102-123; U. Wilckens, «Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot Joh 6,51c-58», en *NT und Kirche*, Festschrift R. Schnackenburg, Freiburg, 1974, pp. 220-248; L. Schenke, «Die literarische Vorgeschichte von Joh 6,26-58»: *BZ* 29 (1985), pp. 68-89; L. Wehr, *Arznei der Unsterblichkeit*, NTA 18, Münster, 1987.

49. En cualquier caso, Borgen piensa que el pasaje se refiere menos a la eucaristía que a la encarnación.

sangre (6,53). Sin embargo, no se debería obviar el hecho de que en 6,62 vuelve a insertarse la referencia al Hijo del hombre, presentado en la ascensión «allí, adonde estaba antes».

Para interpretar la parte eucarística del discurso suponemos que su composición se concibió teniendo en cuenta el conjunto del discurso de Jn 6. Esto quiere decir que antes no había una tradición independiente (una homilía o cualquier otra cosa)[50]. De acuerdo con su inserción en la visión dominante en el conjunto no parece razonable interpretar las cosas de otro modo. Pero, al mismo tiempo, de ello no se puede concluir que el discurso no contenga elementos tradicionales. Lo que ocurre es más bien que, a la hora de concebir el discurso, se tomaron elementos de la tradición sobre la Cena[51]. A ella pertenecen las expresiones «comer/beber», «mi carne/mi sangre», «dar», así como la idea de la expiación (ὑπέρ)[52]. Una característica especial de dicha tradición es el hecho de designar el pan como «mi carne» (en lugar de mi cuerpo); en la orientación general de los escritos joánicos esa designación subraya la verdadera humanidad de Cristo, es decir, introduce un acento antidoceta.

La concepción reflejada en esta parte del discurso pretende hacer valer el significado salvífico del sacramento de la eucaristía para el individuo y la exacta inteligencia del mismo frente a posibles interpretaciones que se desviaran de ella. Y en ese sentido supone una corrección que se sitúa en la línea del resto del discurso. Un discurso de revelación sobre el pan de vida parecía el lugar más apropiado para ofrecer esa corrección. Sólo cuando hayamos expuesto la concepción de esta parte del discurso sobre la eucaristía podremos aventurar alguna hipótesis sobre las razones que llevaron a renunciar a ofrecer un relato sobre la Cena en el contexto de la reunión de Jesús con sus discípulos.

Lo más llamativo de esta concepción de la eucaristía es que se orienta completamente a la salvación individual, es decir, al individuo. En él desaparece del todo la idea, subrayada por Pablo (1 Cor 10,17; 11,20s.), de que también los que participan en la comida se unen entre sí. Tampoco aparece la idea de la alianza. Esa referencia a cada individuo en particular, que por lo demás constituye una característica de todo el evangelio, puede depender sobre todo de que el entero capítulo 6 invita al individuo a creer, a la opción de fe.

50. Siguiendo a Wehr, *Arznei*, p. 277.

51. Esta tradición no se puede establecer en ninguna de las tradiciones eucarísticas del NT. Tal vez se trataba de una tradición propia. Cf. el intento de reconstrucción en Wehr, *Arznei*, p. 260.

52. Con la mayoría de los intérpretes, el v. 51c hay que unirlo a la parte eucarística del discurso.

Participando en la comida, comiendo y bebiendo, el individuo obtiene la unión personal con Cristo: «Permanece en mí y yo en él» (6,56). Ésta podría ser la afirmación decisiva y específica. Conviene observar que la afirmación sobre la reciprocidad, sobre un recíproco estar-en, se aplica también a la relación de Jesús, el Hijo, con el Padre (10,38; 14,10s.). En esa relación sacramental-personal con Cristo, el que participa en la comida recibe la vida como don divino. Al acentuar la vida divina como don salvífico por antonomasia —tiene vida en sí, vida eterna; Cristo lo resucitará en el último día (6,53s.)—, el pasaje se sitúa plenamente en la línea de todo el evangelio, aunque el don de la vida se vincula en el discurso al sacramento. La expresión más extrema de ese don es sin duda tener vida en sí mismo, cosa que en otros textos se presenta como una propiedad divina (cf. 5,26). Ello explica que muchos piensen que el versículo 53 es una frase extraña, que se debería a los «sacramentalistas»[53]. Pero la formulación es joánica. Por otra parte, el origen de la frase hay que situarlo en círculos joánicos. En el resto del discurso se desarrolla en la expresión «vida eterna», que es una formulación más usual, e incluso se corrige mencionando la resurrección futura.

Tener vida divina en sí mismo, como fruto de la unión sacramental-personal con Cristo, constituye la quintaesencia de la concepción joánica sobre la eucaristía. ¿De qué Cristo se está hablando? ¿Sólo del terreno? Es posible que este malentendido fuera la causa del rechazo de la eucaristía en el decurso de la discusión: «¿Cómo puede éste darnos a comer carne?» (6,52; cf. v. 63)[54]. Carne y sangre son categorías antropológicas que designan al hombre entero en cuanto ser contingente, en su condición de ser que sufre y muere. Cuando el cuarto evangelio aplica a Cristo el concepto «carne», incluye el recuerdo de la encarnación. La eucaristía es confesión de fe en la encarnación de Cristo. Pero el término «sangre» no puede imaginarse sino sobre el telón de fondo de la crucifixión de Jesús, entendida como muerte salvífica (cf. 1,29). En el predicado «Hijo del hombre» se halla incluida toda la trayectoria de Jesús: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre...» (6,53). Incluye tanto su bajada como su subida, su vuelta al Padre (3,13; 6,62). En cuanto respuesta correctora al malentendido que se produjo en la discusión (6,52), en el versículo 53, con el uso del predicado Hijo del hombre, se ofrece la indicación necesaria para entender que quien reparte los dones

53. Cf. Wehr, *Arznei*, p. 271.
54. Esta lectura del v. 52 habría que preferirla a la que lee «su carne». En el conjunto del capítulo 6 (incluido el discurso eucarístico), el v. 63 remite al v. 52. Wilckens, «Der eucharistische Abschnitt», pp. 243-245, vuelve a proponer la antigua interpretación antropológica. Sobre el problema, cf. Schnackenburg, *Joh* II, pp. 105-107.

eucarísticos es el Hijo del hombre exaltado, glorificado, que ha pasado por la cruz. Desde aquí surge una posible respuesta al problema mencionado más arriba, de por qué se renunció a incluir en el evangelio el relato de la institución de la Cena, limitándose a contemplarla en el discurso eucarístico. Estos dones no podía ofrecerlos plenamente el Jesús terreno sino el exaltado. La promesa de 6,27 no remite a la sala de la Última Cena, sino que pone la mirada en el Exaltado.

Hemos partido de que el pasaje eucaristíco se concibió teniendo en cuenta el discurso de revelación del capítulo 6; ese punto de partida excluye una concepción mágica de la eucaristía; es decir, una concepción que se orientara exclusivamente a comer y beber los dones eucarísticos. Puesto que la fe era el gran tema del discurso de revelación, no hacía falta mencionarla aquí. La fe es en este contexto *conditio sine qua non* para la recepción de la eucaristía. La misma semejanza entre las afirmaciones —unión con Cristo, obtención de la vida divina, el nacimiento de Dios, que en otros textos se vincula a la fe y en 6,51c-58 al sacramento— conecta en paralelo las dos series de afirmaciones. Sería absurdo pensar que el pasaje eucarístico pretende eliminar la fe. Al hablar de 3,5 decíamos lo mismo sobre el bautismo. La base la constituye la fe en la palabra. El sacramento es la ampliación que profundiza sobre la base de la fe; pero —en la línea de 6,51c-58— se trata de una ampliación necesaria.

Bibliografía

E. Schweizer, *Ego eimi*, FRLANT 56, Göttingen, 1939; W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des 1 Joh*, WUNT 3, Tübingen, 1957; E. M. Sidebottom, *The Christ in the Fourth Gospel*, London, 1961; O. Betz, *Der Paraklet*, AGSU 2, Leiden, 1963; J. Blank, *Krisis*, Freiburg, 1964; C. K. Barrett, *Das Johannesevangelium und das Judentum*, Stuttgart, 1970; R. T. Fortna, *The Gospel of Signs*, MSSNTS 11, Cambridge, 1970; L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, WMANT 37, Neukirchen, 1970; J. Beutler, *Martyria*, FTS 10, Frankfurt, 1972; A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*, StANT 30, München, 1972; Y. Ibuki, *Die Wahrheit im Johannesevangelium*, BBB 39, Bonn, 1972; J. P. Miranda, *Der Vater der mich gesandt hat*, EHS.T 7, Frankfurt, 1972; F. Porsch, *Pneuma und Wort*, FTS 16, Frankfurt, 1974; U. B. Müller, *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde*, SBS 77, Stuttgart, 1975; S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*, NT.S 42, Leiden, 1975; M. L. Appold, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel*, WUNT 2/1, Tübingen, 1976; J. Bogart, *Ortodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of Joh*, SBLDS 33, 1977; J.-A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, WUNT 2/2, Tübingen, 1977; M. de Jonge, *Stranger from Heaven and Son of God*, SBL 11, 1977; W. Langbrandtner, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe*, BBE 6, 1977; I. De la Potterie, *La verité dans s. Jean*, AnBib 73.74, Roma, 1977

(trad. cast.: *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea,* Madrid 1979); E. Malatesta, *Interiority and Covenant*, AnBib 69, Roma, 1978; K. Wengst, *Häresie und Ortodoxie im Spiegel des 1 Joh*, Güttersloh, 1978; L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville, [2]1979; W. Thüssing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Joh*, NTA 21/1 y 2, Münster, [3]1979; R. Bergmeier, *Glaube als Gabe nach Joh*, BWANT 112, Stuttgart, 1980; F. F. Segovia, *Love and Relationship in the Johannine Tradition*, SBLDS 58, 1982; R. A. Whitacre, *Johannine Polemic*, SBLDS 67, 1982; R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia, 1983; H.-P. Heekerens, *Die Zeichen-Quelle der joh. Redaktion*, SBS 113, Stuttgart, 1984; T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Joh*, WMANT 56, Neukirchen, 1984; F. Grob, *Faire l'oeuvre de Dieu*, EHPhR 68, Paris, 1986; G. R. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel*, Philadelphia, 1986; W. Bittner, *Jesu Zeichen im Joh.*, Tübingen, 1987; H. Kohler, *Kreuz und Menschwerdung im Joh*, Zürich, 1987; W. Rebell, *Gemeinde und Gegenwelt*, BEvTh 20, München, 1987; U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Joh*, FRLANT 144, Göttingen, 1987; M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos*, NTA 20, Münster, 1988; M. Hengel, *The Johannine Question*, London, 1989; K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, München, 1990; U. C. von Wahlde, *The Johannine Commandments*, Theol. Inquires, New York, 1990; U. Schnelle, «Joh. Ekklesiologie»: *NTS* 37 (1991), pp. 37-50.

5

TEOLOGÍA POST-PAULINA

Tras la muerte de Pablo surgieron cartas o grupos de cartas que invocaban su nombre, pero que debemos distinguir de las cartas salidas de la pluma del Apóstol. En este sentido, se suele hablar de protopaulinas y de deuteropaulinas. A este último grupo pertenecen ante todo las cartas a los Colosenses y a los Efesios, consideradas cartas deuteropaulinas de la cautividad, y las cartas pastorales; de éstas, la segunda carta a Timoteo pretende haber sido compuesta también en la cautividad y se presenta como una especie de escrito de despedida. Recurrir a la forma de una carta escrita en cautividad parecía lo más lógico, pues las últimas impresiones que el Apóstol había dejado eran las de su encarcelamiento y su ejecución. No cabe duda de que estos hechos habían suscitado gran conmoción en sus comunidades. Actualmente se tiende a atribuir las deuteropaulinas a un círculo de discípulos del Apóstol, a una escuela de Pablo; pese a ello, hay que tener en cuenta las marcadas diferencias entre las cartas a los Colosenses y a los Efesios, por una parte, y las cartas pastorales, por otra. En cualquier caso, esos escritos coinciden en dedicar mayor espacio al tema de la comunidad, es decir, a cuestiones eclesiológicas. Pero mientras el primer grupo trata el tema de la Iglesia desde la perspectiva de su universalidad, para las cartas pastorales lo importante es el problema del ministerio. También la significación del Apóstol se contempla diversamente en cada uno de esos dos grupos. Es cierto que en los dos se considera a Pablo el Apóstol por excelencia. Sin embargo, las cartas a los Colosenses y a los Efesios mencionan a los Apóstoles como grupo en importantes contextos teológicos. Frente a ello, las cartas pastorales sólo hablan de Pablo. El reconocimiento indiscutible del Apóstol o en su caso de los Apóstoles tiene que ver con el reconocimiento del carácter apostóli-

co de la Iglesia y constituye, por su parte, una característica de la generación post-apostólica.

La carta a los Hebreos debe distinguirse claramente tanto de las cartas a los Colosenses y a los Efesios como de las cartas pastorales. Habitualmente se incluye en el *corpus paulinum*. Se trata de un documento *sui generis*. Sólo aquí y allá se reconocen puntos de contacto con lo paulino. Es posible que la cercanía a Pablo se considerara probada en el postcripto de 13,22s., donde se menciona a Timoteo[1].

Un escrito singular es también la segunda carta a los Tesalonicenses, cuya condición deuteropaulina se acepta hoy comúnmente. Su carácter singular consiste en que depende muchísimo de la primera carta a los Tesalonicenses, a la que incluso imita. Pese a que invoca expresamente el nombre de Pablo, queremos tratarla separadamente para demostrar con un ejemplo el influjo de la apocalíptica.

I. LAS CARTAS A LOS COLOSENSES Y A LOS EFESIOS

1. *Materiales preexistentes*

Junto al influjo de la teología paulina, también se descubren en estas cartas otras tradiciones, concepciones o ideas que, hablando en términos generales, se pueden denominar cósmicas, cosmológicas. Ya antes de haber sido asumidas en estos escritos llevaban esas tradiciones el sello cristiano, pero en ellas se incluyen ideas cuyo origen se está de acuerdo en atribuir al judaísmo helenista, representado sobre todo por Filón de Alejandría[1]. El influjo de dichas tradiciones es tal que se ha llegado a plantear el dilema de que las concepciones paulinas fueran interpretadas en estos escritos desde aquellas tradiciones o bien de que fueran estas tradiciones las que se interpretaron desde las concepciones paulinas. Es cierto que la parte más importante hay que atribuirla a lo paulino. Pero se constata que el recurso a elementos paulinos puede hacerse no a través de citas directas de textos paulinos, sino asumiendo tradiciones que ya Pablo

1. En el conjunto del NT, sólo se habla de Timoteo en el *corpus paulinum* y en los Hechos de los Apóstoles, y en este último escrito únicamente en relación con Pablo. Sólo a partir del año 380 consideró la Iglesia occidental que Hebreos, un escrito anónimo, fuera compuesto por Pablo; por esta razón se discutía además su pertenencia al Canon. Sólo más tarde cambió la situación. Cf. A. Wikenhauser y J. Schmid, *Einleitung in das NT*, Freiburg, [6]1973, p. 43 (trad. cast.: *Introducción al NT*, Barcelona, 1978).

1. Sobre este tema, cf. Gnilka, *Kol*, pp. 11-19; Id., *Eph*, pp. 33-45; Lona, *Eschatologie*. El representante clásico de un origen gnóstico de estos escritos es Schlier, *Eph*. Cf. también Lindemann, *Aufhebung*.

había utilizado, como, por ejemplo, la tradición sobre el bautismo (cf. Rom 6,4s.; Col 2,12; Ef 2,5s.). El campo de la tradición en que se mueven ambas cartas es, pues, bastante complejo.

Volviendo a las tradiciones cosmológicas, éstas se perciben en un himno a Cristo, que el autor de la carta *ad Colossenses* puso al principio de su escrito y al que atribuye una importancia cristológica y eclesiológica fundamental. Suponemos que el texto que le sirvió de base es el siguiente:

> El cual es imagen del Dios invisible,
> primogénito de toda la creación,
> pues en él fueron creadas todas las cosas
> en el cielo y en la tierra,
> lo visible y lo invisible,
> sean tronos o dominaciones,
> principados o potestades.
> Todo fue creado por él y para él.
>
> Él existe antes que todo
> y todo tiene en él su consistencia.
> Él es la cabeza del cuerpo.
>
> El cual es el principio,
> el primogénito de entre los muertos
> y así es el primero en todo
> porque en él se complugo habitar toda la plenitud
> y reconciliar por él y en él todos los seres,
> pues él hizo la paz,
> para lo que está en la tierra y para lo que está en el cielo[2].

El objetivo del himno es hablar de Cristo; se trata, pues, de un himno a Cristo[3]. Ello quiere decir que su primer objetivo no es explicar el mundo. Pero el himno habla de Cristo en sus relaciones con el mundo y, por ello, hace también afirmaciones sobre el mundo, que encuentra su centro y su sentido en Cristo.

2. En los muchos intentos de reconstruir el himno se han hecho correcciones en casi todos los versículos. Que yo sepa, sólo el v. 19 ha quedado sin tocar. Cf. Gnilka, *Kol*, pp. 51-59, sobre todo la panorámica ofrecida en pp. 53s.

3. Dado que se trataba de un canto independiente, es de suponer que antes del pronombre relativo «el cual» del principio del himno se hiciera una referencia a aquel a quien se dirigía la alabanza: Jesús, Jesucristo. Sobre el himno, cf. Gabathaler, *Jesus Christus. Haupt der Kirche - Haupt der Welt*, AThANT 45, Zürich, 1965; S. Lyonnet, «L'hymne christologique de l'Epître aux Col»: *RSR* 48 (1960), pp. 93-100; N. Kehl, *Der Christushymnus im Kol*, SBM 1, Stuttgart, 1967; F. Zeilinger, *Der Erstgeborene der Schöpfung*, Wein, 1974; P. Benoît, «L'hymne christologique de Col 1,15-20», en *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, Festschrift M. Smith I, SJLA 12, Leipzig, 1975, pp. 226-263; C. Burger, *Schöpfung und Versöhnung*, WMANT 46, Neukirchen, 1975, pp. 3-26; J.-N. Aletti, *Col 1,15-20*, AnB 91, Roma, 1981.

El mundo o, más precisamente, el todo (τὰ πάντα) se considera desde dos perspectivas: como creación y como nueva creación. Así se explican los dos verbos introductorios, crear y reconciliar, pero también los predicados cristológicos que introducen las dos estrofas estructuradas en paralelo y que tratan los temas de la creación y de la reconciliación: imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación y principio, primogénito de entre los muertos. Cristo mantiene con la creación y la nueva creación una relación única. Es su mediador y su meta, por él y en él fue creado y reconciliado todo.

Los predicados cristológicos son frecuentes, cosa que no ocurre en el resto de la obra; ello es signo de su importancia en el himno. De acuerdo con antiguas concepciones, la multiplicidad de nombres es signo de grandeza. Como imagen del Dios invisible representa a Dios en el mundo, no es una sombra de la imagen, sino reflejo de su ser. También como primogénito de toda la creación se sitúa de la parte de Dios y frente al mundo. Primogénito es un título jurídico. Que todo fuera creado en él quiere decir probablemente que Dios creador contemplaba al Logos-Cristo cuando lo creó todo[4]. Con ello hemos mencionado ya el trasfondo espiritual en el que se forjó la expresión. Se trata de la doctrina sobre el Logos y sobre la Sabiduría, tal y como se nos manifiesta en Filón y en la literatura sapiencial[5]. En esta visión del mundo se mezclan lo bíblico y lo helenista. Mediación en la creación, creación de todo son ideas bíblicas. La distancia entre Dios y el mundo, manifiesta en la referencia al Dios invisible, hunde sus raíces en la visión helenista del mundo.

Resulta llamativo el acento que se pone en la totalidad de lo creado. El todo se nombra simultáneamente según una división espacial (cielo y tierra) y además según las diversas cualidades de lo creado (visible e invisible). A ello se añaden los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades. También ellos tienen que ver con la imagen del mundo. Se refieren a las potencias supraterrenas, cósmicas, a los poderes angélicos o a las fuerzas del destino. En el judaísmo se veneraba a los ángeles. En el helenismo se temía a las fuerzas del destino, se pensaba que los hombres estaban entregados a ellos y se hablaba de *Ananké* y *Heimarmené*. Este miedo al destino se podía relacionar con las estrellas, y el destino del hombre, con el

4. Con Kehl, *op. cit.*, pp. 102-108; A. Feuillet, *Le Christ, sagesse de Dieu*, EtB, Paris, 1966, pp. 260-262. Lohse, *Kol*, p. 90, nota 4; H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Christentum*, TU 82, Berlin, 1961, p. 91, interpretan la expresión «en él» en sentido instrumental. Schweizer, *Kol*, p. 60; Burger, *op. cit.*, p. 36, la entienden en sentido local.

5. Cf. Gnilka, *Kol*, pp. 59-66.

curso de los astros[6]. Cristo está por encima de todos los poderes, potencias y fuerzas del destino. Él es la cabeza.

Aquí se hace presente la imagen del cuerpo. En la antigüedad estaba muy difundida la visión del mundo como un hombre de grandes dimensiones, un *macroanthropos*, como cuerpo y organismo[7]. En cuanto cabeza, Cristo-Logos domina sobre ese cuerpo, otorga al conjunto orden y consistencia.

Las ideas recogidas por el himno hasta ese punto no son genuinamente cristianas, sino que se han tomado de la filosofía y —a través de la sinagoga— se han aplicado a Cristo. Sólo a partir de la segunda estrofa se hacen presentes ideas genuinamente cristianas. Es cierto que el predicado «principio», entendido en sentido temporal y en sentido de principio, se aplica también al Logos en el ámbito filosófico[8]; sin embargo, el predicado «primogénito de entre los muertos» constituye un punto de referencia cierto a la confesión de fe cristiana[9]. Ahora se hace presente la nueva creación. Con su resurrección, Cristo ha introducido la nueva creación, que, en el lenguaje exaltado del himno, ya se ha realizado en principio. Pues en la medida en que toda la plenitud del ser habitó en él, en la medida en que lo abarcó todo en su resurrección, lo ha reconciliado y pacificado todo. Al decir esto no se está afirmando únicamente la reconciliación del hombre, sino también la pacificación de las fuerzas dispares y dispersas de la naturaleza. Con él todo ha llegado a su meta de salvación.

Es característica la subordinación entre creación y salvación. Se constata así la eficacia universal de la salvación. El punto de partida cristiano de la reflexión es la fe en la resurrección de Jesús. El plan salvador actúa como un correctivo del plan creador. Con todo, no se habla de la caída de la creación ni de las razones que hacían necesario un nuevo comienzo. Resulta extraño el silencio sobre la existencia histórica de Jesús. Sólo se habla de su preexistencia y de su postexistencia, de su ser pre-mundano y post-mundano. Esto responde al marco hímnico, a la exaltación litúrgica. En este contexto se sitúa también la anticipación de la salvación plena. En la liturgia

6. En la comunidad de Colosas el miedo al destino se unía a un culto a los astros. Como el autor de la carta *ad Colossenses* luchaba contra esta tendencia, recurrió al himno. Muchos comentaristas cuentan con que en este punto hubo ampliaciones redaccionales.

7. Pueden encontrarse textos al respecto en Schweizer, *ThWNT* VII, pp. 1025-1039; H. Schlier, *RAC* III, pp. 439-447.

8. Cf. Filón, *Conf. ling.*, 146; *leg. alleg.*, 1,43.

9. Cf. Ap 1,5; Rom 8,29; 1 Cor 15,20; Hch 3,15; 26,23. Hay que rechazar la idea de que proceda de la gnosis. Contra E. Käsemann, «Eine urchristliche Taufliturgie», en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen, 1964, pp. 34-51, sobre el punto en cuestión, pp. 39-42; con Hegermann, *op. cit.*, p. 101.

uno se traslada al ámbito celeste, según se afirma de forma expresa en otro lugar de la carta (Col 2,13; Ef 1,3; 2,6).

La ausencia de todo marco histórico ha menester de una corrección y de una ampliación. También el autor de la carta a los Colosenses ve así las cosas. Pero continuemos con los materiales cosmológicos preexistentes. También aparece en Ef 2,14-17[10]. Como en el himno de Colosenses, también aquí se dice de Cristo que ha fundado una paz universal. Él dio muerte a la enemistad, derribó el muro de división; incluso se le denomina «nuestra paz». En el contexto de la carta, la pacificación universal se relaciona con la reconciliación de judíos y gentiles en la Iglesia. Sin embargo se puede suponer que tras esa visión se esconde una concepción que abarca un ámbito universal, que incluye los hombres y las potencias que lo habitan. Así, pues, el muro de división era originariamente la barrera que separaba los cielos y la tierra y que impedía a los habitantes de la tierra acceder al espacio celeste. Cristo eliminó ese muro de división con su descenso «en la carne», con su encarnación. El hombre nuevo es el todo unido y pacificado en Cristo. En su ascensión, él anuncia su acción pacificadora y liberadora a los de lejos y a los de cerca, a las potencias y a los hombres[11].

La destitución de las potencias que dominaban el mundo hasta entonces, lograda en la ascensión de Cristo, es un tema muy repetido y que tiene su marco propio en los himnos: «Dios [...] lo sentó a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud, dominación [...] Bajo sus pies sometió todas las cosas» (Ef 1,20-22); «Él es la cabeza de todo principado y potestad» (Col 2,10); «Una vez despojados los principados y las potestades, los exhibió públicamente, incorporándolos a su cortejo triunfal» (2,15; cf. Flp 2,10). Tienen un sello cósmico y deben entenderse como medidas universales la longitud, la anchura, la altura y la profundidad, que hay que comprender (Ef 3,18)[12]. Bien es verdad que para el autor de Efesios se trata de las medidas del amor inconmensurable que se quieren hacer visibles en Cristo y en su Iglesia.

Se trata, por tanto, de un mismo repertorio cósmico, del que las dos cartas se alimentan. Procedente de la filosofía helenista, en el mundo cristiano ya aparece en el lenguaje de los himnos. En ellos se

10. Esto se puede afirmar incluso prescindiendo de que se cuente con una reelaboración del himno o no. Sobre ello, cf. J. Gnilka, «Christus unser Friede», en *Die Zeit Jesu*, Festschrift H. Schlier, Freiburg, 1970, pp. 190-207. Schnackenburg, *Eph*, pp. 106s., ha vuelto a negar recientemente esta posibilidad.

11. Sobre esta proclamación universal, cf. el texto hímnico de 1 Tim 3,16: «manifestado a los ángeles, proclamado entre los pueblos».

12. Cf. Gnilka, *Eph*, pp. 186-189.

canta a Cristo. Veamos ahora la reinterpretación que se produce en las dos cartas procedentes de la tradición paulina.

2. *Cristo y su salvación*

Las dos cartas asumen el horizonte cósmico, universal. Éste le sirve de ayuda especialmente al autor de Colosenses, enfrentado a una herejía que propaga la adoración de los «elementos del mundo» (2,8.20)[13]. Los partidarios de esa doctrina no dejaban por ello de adorar a Cristo; pero consideraban que para obtener la salvación se exigía adorar los astros —adoración cuyos contornos siguen siendo poco claros para nosotros—, tras los cuales se imaginaba la presencia de seres, ángeles y fuerzas del destino. Tal vez pensaban que de ese modo era posible superar mejor y más felizmente la vida terrena. Para alcanzar esa meta se sometían a prácticas mágicas astrales, tabús, normas alimenticias, la observancia de determinados días y tiempos (cf. 2,16-23). No sólo se pensaba que el destino —comparable al zodíaco— estaba determinado, sino que se intentaba escapar a su influjo mediante prácticas «religiosas». Sobre este telón de fondo adquieren contornos precisos las afirmaciones de que Cristo es «cabeza de todo principado y de toda potestad» (2,10); que «en él se esconden todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (2,3); que «en él reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (2,9). Mediante esas expresiones se quiere afirmar con todo vigor que el camino hacia la vida, hacia la plenitud de la vida, pasa por Cristo y que cualquier otro intento de alcanzarla conduce al error.

Dos predicados cristológicos de majestad caracterizan la imagen: *Kyrios* y Cristo. La preferencia del título *Kyrios* encaja perfectamente tanto con la posición cósmica de Cristo como con el enfrentamiento con los herejes de Colosas. Pero también resulta evidente que esto se percibe plenamente, pero no fragua todavía en una fórmula. El derecho inherente al predicado *Kyrios*, que se extiende también a los individuos, aparece en los textos parenéticos. En ellos se utiliza dicho predicado con preferencia: «Vivid, pues, según Cristo Jesús, el Señor, tal como le habéis recibido» (Col 2,6; cf. 3,13.17s., etc.); «Porque en otro tiempo fuisteis tinieblas; mas ahora sois luz en el Señor. Vivid, pues, como hijos de la luz» (Ef 5,8; cf. 5,10.17.19, etc.). En estos contextos sigue mostrándose eficaz la expresión «en el Señor»: mediante ella se pretende recordar la con-

13. Cf. G. Bornkamm, «Die Häresie des Kol», en *Das Ende des Gesetzes*, BEvTh 16, München, 1958, pp. 139-156; Gnilka, *Kol*, pp. 163-170; B. Hollenbach, «Col 2,23: Which Things lead to the Fulfilment of the Flesh»: *NTS* 25 (1979), pp. 254-261.

fesión de fe en el señorío de Cristo y las implicaciones que debe tener dicha confesión en la propia vida.

Más importante es observar que el predicado «Cristo», que en las protopaulinas aparece casi exclusivamente como nombre propio, se vuelve a hacer valer en su condición de predicado y se puede utilizar teológicamente. Esta afirmación es válida sobre todo para la carta a los Efesios. En 2,12, por ejemplo, se dice de los que en otro tiempo eran gentiles y se han hecho cristianos: «Estabais a la sazón lejos de Cristo». Puesto que también estaban excluidos de la ciudadanía de Israel, de los pactos de la alianza, de la esperanza y en definitiva de Dios, es evidente que se trata de las promesas mesiánicas. De los judeo-cristianos, entre quienes se cuenta el autor, se dice, por el contrario, que «nosotros habíamos puesto ya antes nuestra esperanza en Cristo» (1,12). Por la sangre de Cristo, los que antes estaban lejos ahora están cerca (2,13). Habrá que preguntarse hasta qué punto esa concepción viva de Cristo se sigue dejando sentir también en otros textos, como los que afirman que, mediante el Evangelio, Pablo tenía que anunciar a los pueblos gentiles la riqueza insondable de Cristo (3,8; cf. 3,4: el misterio de Cristo).

Llama la atención el uso escaso del título Hijo de Dios. Aparece en contextos que están influidos por el vocabulario que lleva sello tradicional y por tanto hímnico. Los textos son dos en total, pero se hallan en contextos muy importantes: en la afirmación introductoria del himno a Cristo se constata que nosotros hemos sido trasladados al reino de su Hijo querido (Col 1,13). Y, según Ef 4,13, la edificación del cuerpo de Cristo servirá para que todos podamos alcanzar el conocimiento del Hijo de Dios. El conocimiento, el lugar del Hijo de Dios, son una especie de metas que hay que alcanzar.

Por lo que toca a la salvación realizada por Jesús, el autor de Colosenses enlaza con el himno a Cristo. Como el himno, también él habla de reconciliación, pero la interpreta de forma singular, es decir, transforma el horizonte cósmico en un horizonte histórico. En el himno era Dios quien reconciliaba todas las cosas por Cristo y en Cristo; ahora es Cristo quien realizó la paz mediante la sangre de su cruz (1,20)[14], quien reconcilió con Dios en su cuerpo de carne y mediante la muerte a los que creen en él (1,21s.). Él canceló la nota de cargo que había contra nosotros, quitándola de en medio y clavándola en la cruz (2,14). Con esta imagen impresionante se describe la liberación del pecado, y probablemente también la liberación del poder de las fuerzas del destino, en cuyas manos se encontraba

14. Según la gran mayoría de los intérpretes, la referencia a la sangre de la cruz es un añadido del autor de Colosenses al himno.

la nota de cargo[15]. Dicho sin imágenes, esto significa lo siguiente: «En él tenemos la redención: el perdón de los pecados» (1,14), «el perdón de los delitos» (Ef 1,7). Al concretar históricamente las cosas, se habla de la Iglesia, a la que se presenta como el lugar de la reconciliación, como el espacio en el que se inserta y se quiere insertar en el mundo la reconciliación universal realizada por Cristo.

Lo que ha acontecido en nosotros se llama en Ef 2,5 salvación, salvación por gracia y por fe. Se nos otorgó mediante el Evangelio de vuestra salvación (1,13). Este texto se puede comparar con Rom 1,16s. Sin embargo, la comparación descubre que en la carta a los Efesios no se menciona la justificación, que cabría esperar precisamente en 2,5ss., y que la salvación ha acontecido ya ahora. Para Pablo era siempre un bien futuro. Se manifiesta así el cambio de perspectiva en el tema de la escatología.

La afirmación más atrevida y de mayor alcance sobre la salvación realizada por Cristo se encuentra en la gran eulogía introductoria de la carta a los Efesios. Es de notar que también ella tiene dimensión cósmica, universal y que vuelve a la visión teocéntrica (como el himno de Colosenses), según la cual es Dios quien actúa. La afirmación tiene dos aspectos: el primero es que, en Cristo, Dios ha hecho irrumpir la plenitud de los tiempos, ha conducido los tiempos a su plenitud. La formulación concreta, que lleva el sello de la apocalíptica, incluye la idea del plan, de la previsión. El segundo es que Dios lo ha recapitulado todo (τὰ πάντα) en Cristo como cabeza; ha recapitulado, en definitiva, todo lo que hay en el cielo y en la tierra (1,10)[16]. La extraña palabra utilizada aquí —y que traducimos por «recapitular»— incluye la tensión, la división existentes hasta ahora. Y esa recapitulación ya ha acontecido por cuanto Cristo, el resucitado, ha sido constituido cabeza de todo. Se expresa aquí la visión de un nuevo mundo, que en principio ha iniciado ya con Cristo.

Queda la pregunta de si el autor de Efesios se contentó con formular esta visión utópica o dejó abierto algún camino para que la entendiéramos mejor. Él habla primero de una actuación de Dios. Así, pues, es Dios mismo quien garantiza la meta alcanzada o a alcanzar. Dios actuó en Cristo. Cristo es el mediador. Estas ideas las conocemos ya sustancialmente por la carta a los Colosenses; pero aquí aparece como novedad el factor temporal. La recapitulación de

15. Cf. F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und das Schwarze*, LF 2, Münster, 1928, pp. 136-140.

16. Aunque la palabra ἀνακεφαλαιώσασθαι debe deducirse de κεφάλαιον (palabra primera, capital, nuclear), en el contexto de Ef resuena además una referencia a κεφαλή, a Cristo cabeza. Cf. C. Maurer, «Der Hymnus von Eph 1 als Schlüssel zum ganzen Brief»: *EvTh* 11 (1951-1952), pp. 151-172.

todas las cosas acontece en la plenitud de los tiempos. Con ello se introduce un elemento dinámico. La plenitud de los tiempos continúa como tiempo escatológico, tiempo definitivo, que con Cristo lo ha recibido ya todo. Por último, la recapitulación de todas las cosas en la realización de la plenitud de los tiempos la califica el autor de secreto (1,9); es decir, de algo oculto, que se ha hecho manifiesto y que (en un primer momento) se nos ha dado a conocer a nosotros. Se muestra sí una línea de pensamiento que tendremos que presentar con más detalle en el párrafo siguiente.

3. *Cristo y su Iglesia*

Con el «nosotros» que acabamos de mencionar —«dándonos a conocer el misterio de su voluntad»— se alude al círculo de los destinatarios, que es, en definitiva, la Iglesia. Este nosotros, en el que Dios actúa en Cristo, es decir, por Cristo[17], determina toda la eulogía introductoria: «Nos ha elegido en él [...] nos ha elegido para ser hijos adoptivos por medio de Jesucristo» (1,4s.); pero también determina la parte doctrinal de la carta (cf. 2,4ss.). Se sabe que la Iglesia es el gran tema de este escrito. En su confrontación con la herejía, la carta a los Efesios se halla centrada cristológicamente. Pero en la cristología se fundamenta la temática eclesiológica, tal y como la desarrolla Efesios.

Las dos cartas coinciden en que ambas contemplan la Iglesia como un todo, como una realidad universal, y no como Iglesia local. Esto se aplica en la carta a los Colosenses al importante terreno teológico[18]. Sí, se puede constatar que, de forma memorable, esta carta ha dado el paso hacia una consideración englobante de la Iglesia; y que —casi se podría decir: como cabría esperar— lo ha hecho enlazando con los elementos cosmológicos recibidos, más concretamente, reelaborando el himno a Cristo. Recordamos que en su primera estrofa se cantaba a Cristo como mediador de la creación, su puesto de señorío sobre todo, su posición como cabeza del cuerpo del mundo. El autor de Colosenses transforma esa visión cosmológica en una visión eclesiológica, al retocar el texto del himno e incluir la palabra «Iglesia» (1,18: τῆς ἐκκλησίας): «Él es también la Cabeza del cuerpo, de la *Iglesia*»[19]. De este modo se establece un lazo de unión especial

17. Sobre el uso peculiar que hace la carta a los Efesios de la expresión «en Cristo», cf. Gnilka, *Eph*, pp. 66-69.

18. En la lista de saludos de Col 4,15s. aparece también la comunidad doméstica y local, lo cual no ocurre en Efesios.

19. Con esta inserción redaccional cuentan, según creo, todos los intérpretes que han intentado reconstruir el himno.

entre el Cristo exaltado y la Iglesia. Ella es su cuerpo. Sólo ella es su cuerpo. Con ello se asume sin duda una idea genuinamente paulina. Sólo que Pablo no habla ni de Cristo como cabeza de la Iglesia ni de la Iglesia universal como cuerpo, ni —al menos de forma explícita— de la comunidad como cuerpo de Cristo.

Así, pues, Iglesia universal y relación de la Iglesia con Cristo se presentan como elementos característicos de la visión eclesiológica. Como cabeza de su cuerpo, Cristo se vuelca sobre la Iglesia, para procurarle todas las fuerzas vitales. Todo el cuerpo es reunido y mantenido por su Cabeza, Cristo; de él recibe atención y adquiere fuerzas para el crecimiento (cf. Ef 4,15s.). Vale la pena notar que esta descripción de la función de la cabeza coincide con las ideas de la medicina de la época, para la cual la cabeza es el órgano central que cuida de todo el cuerpo[20]. Por lo que toca a este cuidado, hay que pensar concretamente en la palabra de la predicación, en el Evangelio de la salvación, pero también en el sacramento: en el bautismo, a través del cual crece el cuerpo, y puede que también en la eucaristía[21].

La entrega de Cristo a la Iglesia se expone en Ef 5,21-33 con la ayuda de la imagen de la alianza matrimonial. De este modo se recoge una imagen veterotestamentaria, la alianza matrimonial de Dios con Israel (cf. Ez 16,1ss.; Jer 2,2; Os 2,4), y se aplica a Cristo; pero la imagen era conocida también en el entorno religioso (*hieros gamos*)[22]. Cristo ama a su esposa y se ha entregado por ella. Con su muerte en la cruz ha adquirido la Iglesia para sí. La Iglesia crece mediante «el baño del agua, en virtud de la palabra», es decir, mediante el bautismo (Ef 5,26). La palabra (ῥῆμα) se refiere a la confesión de fe en Cristo pronunciada por el neófito en el bautismo, o mejor a la fórmula de administración del bautismo, en la que se invoca el nombre de Cristo sobre el neófito[23]. Vale la pena observar que éste es el único pasaje de las dos cartas en que se habla de que cada uno de nosotros somos miembros de su cuerpo (5,30). En el contexto habría que pensar en la recepción del bautismo, que significa la incorporación en el cuerpo de Cristo. El nacimiento de la Iglesia en la muerte de cruz se ilustra con la ayuda de Gén 2,24 («Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne»), y de una interpretación especial de

20. Ésta era la visión de la medicina hipocrática: Cf. F. W. Bayer, *RAC* I, pp. 430-437.
21. Que en Efesios no se mencione expresamente la eucaristía no es un argumento contrario a esta posibilidad.
22. Cf. Gnilka, *Eph*, pp. 290-294; R. A. Batey, «Jewish Gnosticism and the Hieros Gamos of Eph 5,21-33»: *NTS* 10 (1963-1964), pp. 121-127.
23. Schlier, *Eph*, *ad loc.*, remite a Herm (v) 3,3,5; 1 Cor 6,11; Hch 2,38; St 2,7.

este texto que ya en el judaísmo era objeto de una explicación «mistagógica»[24]. El punto decisivo de la comparación lo ofrece la unión corporal entre el hombre y la mujer, es decir, entre Cristo y su esposa en la cruz. El autor de Efesios habla de una gran misterio (5,31s.). Si se quiere descubrir el sentido de esta idea, cuyo significado no resulta claro a primera vista, hay que tener en cuenta ante todo que el amor de Cristo revelado en su entrega en la cruz debe seguir presente y eficaz en la Iglesia. La comunión matrimonial, en cuanto comunidad de amor envolvente y corporal, puede entrar en una relación especial con este misterio.

En cuanto realidad universal, la Iglesia no se concibe como la suma de las distintas comunidades locales, sino como el espacio que está lleno de Cristo. Por ello, lo mismo que se la denomina su cuerpo, también se puede decir que es su pleroma, su plenitud. En todo caso, esto ocurre sólo en la carta a los Efesios (1,23). Ambas realidades —cuerpo y pleroma— están muy cercanas la una de la otra. El concepto de «pleroma», tomado del entorno religioso, designa el espacio donde se da la vida divina plena[25]. Al otorgarle los dones de la vida, Cristo ha querido que ese espacio lo constituyera la Iglesia. Pero se debe añadir inmediatamente que la plenitud de vida concedida a la Iglesia debe ser transmitida por ésta al «mundo». Dicha función instrumental, que la Iglesia debe realizar por encargo de Cristo, se indica en 1,23, al hablar más precisamente de «la plenitud del que lo llena todo en todo». Esta concepción, según la cual la Iglesia y el mundo son referidos, como en Col 1,18, el uno al otro, supone un «principio de subsidiaridad» espiritual[26]. Lo cual significa que la actuación del Cristo exaltado se realiza a través de la mediación de fuerzas subordinadas a él. Si se quiere expresar en una imagen, la más apropiada sería la de una fuente romana, cuyas aguas se derraman de la balsa superior a otra inferior.

Los dones recibidos de Cristo y transmitidos por la Iglesia son concretamente la reconciliación y la paz. Uno y otro alcanzan más allá de la humanidad: la reconciliación afecta también a la creación, que, hablando en términos actuales, ha sido maltratada por el hombre (Col 1,20), pero en primer término afecta a la humanidad. La paz es, en la tradición bíblica, la esencia de la salvación. Incluye la paz, la reconciliación con Dios, es decir, el hecho de que nosotros hayamos obtenido ahora libre acceso a él (Ef 2,18). Y, como conse-

24. Cf. J. B. Schaller, *Genesis 1.2 im antiken Judentum*, tesis, Göttingen, 1961.

25. Cf. CHerm 10,4; 12,15; 16,3; Aelius Aristides, *orat.* 45,21; J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi*, BU 5, Regensburg, 1970. Este último autor estudia también la gnosis.

26. Cf. Gnilka, *Eph*, pp. 96-99.

cuencia de ello y en relación inseparable con ello, incluye también la paz de los hombres entre sí. Pero también se incluye un tercer aspecto indispensable: la paz del hombre consigo mismo, verse libre de toda tensión y enajenación interior. Cristo es nuestra paz en esos tres sentidos (2,14). De este modo, la afirmación corresponde, por lo demás, a la esperanza mesiánica profética (Is 9,5; Miq 5,4)[27].

El efecto de esta paz en el mundo se hace visible en la congregación de distintos grupos de la humanidad en el seno de la Iglesia (Ef 2,14-18). Pueblos que hasta entonces habían vivido en enemistad recíproca[28]. Lógicamente, se trata de los judíos y los gentiles, según la división de la humanidad desde una perspectiva judía. Cristo ha quitado la ley con sus prescripciones y mandamientos, pues aquélla se alzaba como muro de división. Cristo ha eliminado la enemistad y ha creado una nueva raza. El muro de división trae a la memoria el muro cósmico, que separaba el mundo de Dios del mundo de los hombres. El autor de Efesios aplica esa imagen a la ley. Muchos intérpretes piensan que se trataba del muro que rodeaba al santuario interno del templo de Jerusalén, y que estaba prohibido atravesar a los gentiles bajo pena de muerte.

La inclusión de los judíos en la Iglesia y su unión con los gentiles para formar el *tertium genus* de los cristianos parece problemático desde una perspectiva moderna. La argumentación del autor de Efesios, que era también él un judeo-cristiano, pretende demostrar que los gentiles, que hasta entonces estaban fuera y no tenían acceso al Dios de la Biblia y, por tanto, al Dios uno (4,6), han obtenido ese acceso por medio de Cristo, por su muerte. En el estado en que habían vivido hasta ahora se les consideraba incluso como ἄθεοι, es decir, vivían sin Dios en el mundo. Toda la argumentación de 2,11-22 se orienta a mostrar que ese estado de extranjería de los gentiles ha sido superado: «Estabais a la sazón lejos de Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel y extraños a las alianzas de la Promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo». Pero ahora «ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo».

Este volverse hacia los gentiles, esta concentración de los pueblos en Israel constituye en último término el misterio escondido y revelado ahora, que afecta a la nueva recapitulación (1,10: *anakefa-*

27. De acuerdo con una afirmación del rabí Jose Hagelilis, el Mesías se llamará «paz». Cf. Billerbeck III, p. 587.

28. Cf. P. Stuhlmacher, «Er ist unser Friede», en *NT und Kirche*, Festschrift R. Schnackenburg, Freiburg, 1974, pp. 337-358; A. González-Lamadrid, «Ipse est pax nostra»: *EstB* 28 (1969), pp. 209-261.

laiosis) de todas las cosas. La visión cósmica significa en su realización histórica lo siguiente: «que los gentiles son coherederos, miembros del mismo cuerpo y partícipes de la misma promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio»[29]. Hay que notar que en este contexto reaparece el concepto de misterio (3,4-6).

La superación de las divisiones en la Iglesia no afecta sólo a pueblos y razas opuestas, sino a la oposición entre cuerpos sociales y sociológicos: «No hay griego y judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre» (Col 3,11). Frente a Gál 3,28, donde encontramos una afirmación parecida, llama la atención que el texto de Colosenses acentúa la superación de las oposiciones sociales, pero no recoge la observación de que «no hay hombre y mujer». Puede que esta omisión se oriente contra ciertas tendencias emancipadoras. La irrupción liberadora de los comienzos se adapta a la posición social de la mujer. Pero veremos inmediatamente que la estructura fáctica de las comunidades concede claramente un puesto importante a la mujer.

Pasando a hablar de esa estructura, hay que mencionar ante todo lo apostólico. La significación de los apóstoles para la Iglesia se reconoce plenamente. Pero la imagen de la Iglesia como Iglesia apostólica sólo se desarrolla en la carta a los Efesios. Resulta instructivo comparar Col 1,26 con Ef 3,5. En los dos textos se habla del misterio de la redención. Según el primer texto, éste se reveló mediante «sus santos»; de acuerdo con el segundo, mediante «sus santos apóstoles y profetas». La carta a los Colosenses, que otorga una importancia singular al ministerio de predicación y de mediación del apóstol Pablo, se orienta también a realizar ese objetivo universal. Por su parte, la carta a los Efesios, que, dada su concepción de la Iglesia, también subraya el carácter singular de la actividad de Pablo, incluye asimismo a los otros apóstoles. No se debería pasar por alto que también se considera la obra de los profetas. Éstos no son los profetas de la historia salvífica israelita[30], sino los profetas que actúan en las comunidades cristianas, a los que ya Pablo mencionaba repetidamente, hablando incluso de su actividad profética (1 Cor 12,28s.; 14,29ss.; 11,4s.)[31]. La expresión «los santos apóstoles», que en la carta a los Efesios no aparece unida al número doce[32], es un indicio de la veneración por la institución, que pertenece ya al pasado.

29. El concepto singular de σύσσωμα se refiere al cuerpo de Cristo.
30. En los profetas del AT piensan Conzelmann, Dibelius, Schlier en sus comentarios.
31. Conviene observar que, según 1 Cor 11,4s., también hay mujeres que hablan proféticamente. Se las puede incluir por tanto en el fundamento de Ef 2,20.
32. Cuando se fija el número de doce, Pablo queda excluido.

La consideración de los apóstoles y profetas como fundamento de la Iglesia comporta esos dos elementos, la apostolicidad de la Iglesia y el hecho de que la actuación de los apóstoles pertenece al pasado: «edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas» (Ef 2,20). Ellos fueron los que, con su predicación y con la fundación del Evangelio realizada por ellos, orientaron la edificación de la Iglesia. En este sentido debe de tener su importancia que, en sentido estricto, el término «cimiento» (θεμέλιος) designe el fundamento, compuesto de cuatro líneas de muro, sobre el que se apoya todo el edificio[33]. En las protopaulinas no se puede suponer aún una reflexión de este tipo. Según 1 Cor 3,10 Jesucristo es el único fundamento posible que puso el Apóstol y sobre el cual siguen construyendo sus colaboradores y los demás misioneros.

La posición sobresaliente del apóstol Pablo, garantizada por el mismo hecho de que estos escritores deuterónimos reivindican para él el nombre del Apóstol, aparece con toda claridad en las reflexiones teológicas sobre la actividad de Pablo. Éstas se han de buscar sobre todo en Col 1,24ss. y Ef 3. En primer lugar aparece el ministerio universal que Pablo ha desarrollado en favor de la Iglesia. Del mismo modo que era servidor del Evangelio (Col 1,23), se hizo servidor de la Iglesia (Col 1,25). Son indiscutidos su apostolado entre los pueblos y la predicación que él hizo del Evangelio, a todos e independiente de la Ley. Es más, se han convertido en timbre de gloria y se reconocen incondicionalmente. No se perciben luchas como las que tuvo que librar Pablo en todos los frentes por causa de la predicación del Evangelio independientemente de la Ley. Aquel empeño universal suyo se relaciona con el misterio de la redención; es más, el contenido de ese misterio lo constituye la inclusión de los pueblos en la salvación. Esta visión se expresa en las siguientes palabras de Col 1,25-27: Pablo debía llevar a plenitud la palabra de Dios —lo cual significa, en último término, llevarla a los gentiles—; tenía que realizar el misterio, que aquí no es otro que el hecho de que Cristo está entre vosotros; y ese vosotros son los cristianos procedentes de la gentilidad. De acuerdo con la afirmación paralela de Ef 3,7-9, a Pablo, el servidor del Evangelio, se le otorgó la gracia de anunciar la riqueza insondable de Cristo a los gentiles. Debía sacar así a la luz el objeto del misterio que Dios tenía escondido desde siempre. Este misterio se les reveló también a los otros apóstoles y profetas (3,5); pero, propiamente hablando, fue a Pablo a quien se le encomendó sacarlo a la luz. Esta visión de las cosas se sitúa en

33. Cf. A. Fridrichsen, «Themelios»: *ThZ* 2 (1946), pp. 316s.

línea con la idea de subsidiaridad espiritual propia de esta carta. Pero en el contexto, también se describe con palabras persuasivas la gracia que hizo a Pablo capaz de actuar. La acentuación de su indignidad contribuye a subrayar esta idea: «A mí, el menor de todos los santos, me fue concedida esta gracia»[34].

La vida y la actividad del apóstol Pablo se sitúan, por último, en unas coordinadas soteriológicas. Ef 3,1 es el texto donde se insinúa con mayor claridad este aspecto, pues el capítulo tocante al Apóstol, que es al propio tiempo una catequesis sobre él, se introduce con las siguientes palabras: «Yo Pablo, el prisionero de Cristo por vosotros los gentiles». Su encarcelamiento, la última imagen que dejó su vida intranquila y sacrificada, ocurrió en favor de los gentiles, significó algo para ellos. Jesucristo fue en definitiva quien lo mantuvo en prisión, quien le pidió ese testimonio de sufrimiento. Las ideas aquí insinuadas aparecen claramente cuando se lee además Col 1,24, un texto que se lleva adelante en Ef 3,1 aunque en una forma algo más desvaída: «Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su cuerpo que es la Iglesia»[35].

Para entender este texto difícil hay que partir de que el verbo griego determinante —un modismo— quiere decir tanto como colmar, completar la carencia de alguien (ἀνταναπληροῦν τὸ ὑστέρημά τινος)[36]. Lo mismo que Cristo sufrió angustias por los suyos, por la Iglesia, también los sufrimientos del Apóstol benefician a la Iglesia. El paralelismo establecido es un pensamiento inmenso. Pero hunde sus raíces en ideas genuinamente paulinas, como, por ejemplo, que el Apóstol representa la forma de Cristo ante la comunidad (1 Cor 11,1; Flp 3,17), es enviado en lugar de Cristo (2 Cor 5,20), que Cristo habla por medio del Apóstol (2 Cor 13,3); sobre todo la idea de que los sufrimientos de Jesús se hacen visibles en el cuerpo del Apóstol (2 Cor 4,10-12; Gál 6,17) y que de ese modo Cristo crece a

34. Ef 3,8: ἐλαχιστότερος es un superlativo de un superlativo. La frase tiene que ver con 1 Cor 15,9, donde Pablo se denomina el menor de los apóstoles. A la luz de este texto se percibe claramente el superlativo del superlativo. Efesios no hablará ya para nada de la persecución de la Iglesia realizada un tiempo por Pablo.

35. Cf. J. Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt*, BBB 12, Bonn, 1956; E. Kamlah, «Wie beurteilt Paulus sein Leiden?»: *ZNW* 54 (1963), pp. 217-232; W. F. Flemington, «On the Interpretation of Col 1,24», en W. Horbury y B. McNeil (eds.), *Suffering and Martyrdom in the NT*, Cambridge, 1981, pp. 84-90.

36. Desde este sentido caen por tierra todas las interpretaciones que pretendían entender el verbo en el sentido de «colmar una medida predeterminada», como por ejemplo una medida de sufrimientos previstos para los últimos tiempos. Cf. por ejemplo, O. Cullmann, «Le caractère eschatologique du devoir missionaire et de la conscience apostolique de S. Paul»: *RHPhR* 16 (1936), pp. 210-245.

través del Apóstol (Flp 1,20). Lógicamente, al expresar esa idea de complementación se parte del supuesto de que Cristo ha realizado con su cruz la salvación definitiva (*redemptio objectiva*). La complementación es necesaria en orden a transmitir la salvación que Cristo realizó en la cruz a los hombres o, dicho en términos paulinos, a los pueblos. En su actuación apareció la Iglesia de los pueblos. Puesto que se trata de transmitir la salvación de la cruz y puesto que esa transmisión se halla insertada en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia, se deduce casi con toda lógica que vaya unida a sufrimientos. Lo que sirve ejemplarmente para Pablo se aplica también *mutatis mutandis* a todos los insertados en el cuerpo de Cristo que desarrollan una actividad misionera.

El texto de las dos cartas que habla con mayor claridad de la estructura de la Iglesia, de su organización es Ef 4,7-16. La constatación más importante es probablemente que se mantiene la estructura carismática de las protopaulinas (cf. Rom 12; 1 Cor 12): «A cada uno de nosotros le ha sido concedida la gracia divina a la medida de los dones de Cristo». Este texto sólo se entiende correctamente cuando se aplica a todos los creyentes y no se limita, por ejemplo, a los portadores del ministerio[37]. Esta interpretación la confirma sobre todo el hecho de que la carta a los Efesios —lo mismo que la carta a los Colosenses— reserva la imagen del cuerpo para la Iglesia. Esto cambiará en las cartas pastorales. Y dentro de un cuerpo no puede haber miembros muertos, carentes de función. Esto acabaría matando al cuerpo. Desde la lógica de la imagen se podría partir de que todos han recibido un don que los capacita para un servicio. Ef 4,7 habla de *charis* y de don, y no de carisma como Rom 12,6 y 1 Cor 12,4.9.28.30s. Sin embargo, esta diferencia en los términos no supone una diferencia importante en los contenidos[38]. Con la gracia de la llamada recibe el llamado una misión. La llamada se confirma en la disponibilidad para aceptar un servicio.

Pero hay dones especiales. En la confrontación de estos dones especiales y el servicio que todos reciben se sitúa precisamente la evolución que se percibe frente a las cartas protopaulinas en la imagen de la estructura eclesial. Además del don de los apóstoles y de los profetas, estos dones especiales, concedidos por el Cristo exaltado, son los evangelistas, pastores y maestros. Entre estos cinco ministerios prestaremos atención a aquellos que, consagrados ya con un nombre, constituyen ministerios concretos sobresalientes en

37. De otra forma lo interpreta Schlier, *Eph, ad loc.*; Merklein, *Amt*, p. 59.
38. También en 1 Cor 12,4-6 cambia los nombres: carismas, servicios, operaciones. Sobre los servicios, cf. Ef 4,12.

la Iglesia, en un momento en que los apóstoles y profetas se van relegando o han sido relegados al pasado. Los evangelistas continúan la obra misionera del Apóstol mediante una actividad que va más allá de las propias comunidades. Los pastores y maestros actúan en las comunidades locales[39]. Al ministerio carismático le corresponde especialmente la tarea del «recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del ministerio, para edificación del cuerpo de Cristo» (4,12). Es decir, el ministerio debe preocuparse de que los demás miembros de la comunidad, los creyentes «normales», puedan descubrir y ejercer su propio servicio en la comunidad. Se hace necesario un seguimiento, una atención; y ello puede tener también relación con el crecimiento experimentado por las comunidades. Esta subordinación se vuelve a ilustrar en el desarrollo de la imagen del cuerpo, la cabeza, las junturas y las partes (4,15s.). Las articulaciones actúan de intermediarios entre la cabeza y los miembros[40].

La carta a los Colosenses ofrece datos concretos sobre circunstancias comunitarias. Esos datos van unidos a nombres personales. En la obra misionera de Colosas y el valle del Lico tuvo importancia Epafras. En 1,7 se le llama «nuestro querido consiervo y fiel ministro de Cristo en lugar nuestro»[41]. Él ha representado en cierto modo al Apóstol. El escrito apostólico confirma su Evangelio. Coincide con el de Pablo. Esto resulta importante en el contexto de la confrontación con la herejía de Colosas; pero también es sumamente significativo en términos generales (cf. 4,12s.). El abanico alcanza hasta el período post-apostólico, para el cual hay que asegurar la herencia apostólica.

En la lista de saludos se dirige uno especial a una comunidad doméstica. Por desgracia el texto no es seguro. Se puede leer: «Saludad [...] a Ninfas y a la Iglesia de su casa (de ella)» o bien «a Ninfas y a la Iglesia en su casa (de ella)» (4,15). Si se prefiere la primera variante, se deduce que Ninfa, una mujer, desempeñaba un papel significativo en esa comunidad doméstica y que era presumiblemente su presidenta. Esta variante parece preferible, pues hubo una tendencia general a desmontar la importancia que tuvieron las mujeres

39. La relación estrecha entre pastores y maestros se descubre en el hecho de que en el texto griego a ambos los determina un solo artículo.

40. Esta función de las articulaciones, la llamada *epijoresis*, responde a las ideas de la medicina antigua. Cf. F. W. Bayer, *RAC* I, pp. 430-437.

41. El texto no es seguro en un punto. Muchos testigos leen «en lugar vuestro». En ese caso, Epafras aparecería como representante de la comunidad. Sin embargo, es preferible la otra variante textual. Sobre el problema, cf. Gnilka, *Kol*, p. 37.

en el cristianismo primitivo y a adaptarse a las condiciones sociales del medio ambiente[42].

La carta a los Colosenses es la que nos conserva estos datos concretos. En la carta a los Efesios domina la imagen de la Iglesia englobante. Se reconoce su unidad, que debe ser preservada. Esta tarea se articula a veces como solicitud. En este punto podemos preguntarnos si dicha tarea surgió ante la experiencia de tendencias opuestas o si no sería determinada por la necesidad de dirigir comunidades diferentes. Probablemente se conjugaron ambas cosas. El tema de la unidad de la Iglesia constituye una característica de los escritos tardíos del Nuevo Testamento. Ef 4 constituye uno de los textos más enérgicos sobre la unidad, que encuentra un paralelo en Jn 17. Tras la llamada a soportarse mutuamente con amor y a mantener la unidad del Espíritu por el vínculo de la paz, se lee una serie de siete aclamaciones a la unidad. Helas aquí, ordenadas de acuerdo con la división trimembre que las caracteriza:

> Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como una sola es la esperanza a que habéis sido llamados.
> Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo,
> un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, y por todos y en todos (4,4-6).

Las aclamaciones pretenden fundar unidad[43]. La primera tríada engarza con una figura de la Iglesia. En cuanto cuerpo de Cristo, la unidad sólo puede concebirse desde Cristo. Es algo dado de antemano. Tampoco se puede garantizar u organizar. No aparece la invocación μία ἐκκλησία (una Iglesia). El Espíritu uno no es el espíritu humano, sino el Espíritu divino otorgado por Cristo, el Espíritu que vivifica y que crea unidad para aquellos que se someten a él. La única esperanza común la despierta la llamada que han recibido.

La segunda tríada menciona los factores externos que crean la unidad. El solo Señor de todos contempla la confesión de fe que hicieron en el bautismo y de acuerdo con la cual desean orientar sus vidas, para edificarlas sobre ese Señor. Los contenidos de la sola fe deben entenderse como *fides quae*. Así se manifiesta como fe cristiana. El solo bautismo común los ha insertado en el cuerpo de Cristo y los ha reunido en unidad.

42. En este sentido hay que interpretar la corrección del texto original. Cf. Gnilka, *Kol*, p. 244.

43. Cf. J. A. T. Robinson, «The One Baptism as a Category of NT Soteriology»: *SJTh* 6 (1953), pp. 257-274; P. Menoud, «Ephésiens 4,11-16»: *ETR* 30 4 (1955), pp. 75-76; F.-J. Steinmetz, «Bewahrt die Einheit des Geistes»; *GuL* 54 (1981), pp. 201-212.

Puede extrañar que el solo Dios uno funde asimismo la unidad de la Iglesia. Se trata del Dios creador, que alcanza y actúa mucho más allá de la Iglesia, pequeña en número. La subordinación a su Señor ayudará a la Iglesia a mantener la conciencia de que no existe para sí misma, sino para el mundo. En esta subordinación se verá preservada de toda forma de anquilosamiento y del peligro de verse reducida a una secta.

Sobre este telón de fondo se comprende que a los destinatarios se les recuerde continuamente que están vinculados a la Iglesia universal; esto ocurre sobre todo en la carta a los Colosenses: tienen amor «a todos los santos», es decir, a todos los que llevan el nombre de Cristo« (1,4; cf. Ef 1,15) y se les pide que ofrezcan oraciones por todos los santos (Ef 6,18). El Evangelio que recibieron de Epafras se halla presente en todo el mundo (Col 1,6s.) y se anuncia en toda la creación bajo el cielo (1,23). Deben pedir para que Dios abra una puerta a la palabra, a fin de que se dé a conocer el misterio (universal) (4,3). Con esa orientación universalista, la pequeña multitud adquiere confianza en sí misma y apertura de miras, superando el derrotismo y el aislamiento.

4. *Bautismo, ética y escatología*

El tema del bautismo se halla muy presente en las dos cartas. Esto vale tanto para la exposición de la escatología como para las consecuencias éticas que ello tiene para la vida cristiana de los destinatarios. Es cierto que la palabra «bautismo» sólo aparece expresamente en Col 2,12; Ef 4,5[44], sin embargo, al hablar de la salvación recibida se hace de modo que recuerda continuamente el bautismo. Nos encontramos todavía aquí con una generación cristiana para la cual recibir el bautismo, aceptar con fe el Evangelio y entrar en la Iglesia representaban una ruptura notable con la propia vida. El número de los que se convertían del paganismo seguiría siendo todavía mayor que el número de los que crecían en una familia cristiana. Frente a esos cristianos, tiene un sentido muy especial recordar el bautismo. La parenesis de las dos cartas es en buena medida parenesis bautismal, que deduce el imperativo del don del sacramento. Sin embargo, la reviviscencia del sacramento continúa siendo central en un sentido básico. En el caso de ambas cartas se añade el hecho de que el bautismo y la escatología aparecen en una relación muy es-

44. Mientras que Ef 4,5 usa βάπτισμα, Col 2,12 emplea βαπτισμός. El primer término es creación propiamente cristiana, mientras que el segundo se usaba en el entorno para baños rituales. El verbo no se usa en ninguna de las dos cartas.

trecha. En el bautismo acontece algo definitivo. La salvación se ha hecho presente. En las cartas aparece, pues, una concepción escatológica de presente que se halla unida al bautismo. En este punto se distingue de la visión parecida del evangelio de Juan.

El gran texto introductorio de la carta a los Efesios, la eulogía (1,3-14), engarza con el bautismo. A él se refiere la imagen del sello que aparece al final: «Fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa». En ese sello se concreta todo lo que canta la eulogía: bendición, filiación, gracia. Lo precedieron la escucha del Evangelio y la aceptación creyente del mismo (1,13). El bautismo otorga el don del Espíritu Santo y garantiza el perdón de los pecados. Se trata de una tradición cristiana universal. Además nos une al destino de Cristo, a su muerte y a su resurrección, y nos inserta en el cuerpo de Cristo: esto es tradición paulina (Rom 6)[45]. Con todo, las formulaciones concretas en Ef 2 y Col 2 no son uniformes y, vistas en su conjunto, se apartan de Rom 6, sobre todo en un punto. Ponemos ambos textos uno junto a otro:

> En él también fuisteis circuncidados, con la circuncisión no quirúrgica, sino mediante el despojo de vuestro cuerpo de carne, por la circuncisión en Cristo. Sepultados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado por la fe en la acción de Dios, que lo resucitó de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos en vuestros delitos y en vuestra carne incircuncisa, os vivificó juntamente con él y os perdonó todos vuestros delitos (Col 2,11-13).

> Estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo —por gracia habéis sido salvados— y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús (Ef 2,5s.).

Col 2 y Ef 2 se apartan de Rom 6 en la idea entusiasta de que los bautizados ya han resucitado con Cristo y han sido vivificados con él. En Ef 2 esta idea se acentúa todavía más añadiendo que han ocupado ya el trono celeste. Pablo evita esta perspectiva entusiasta de escatología presente. La remite al futuro (Rom 6,5: ἐσόμεθα) y/o la traduce en aspectos éticos: «Creemos que también viviremos con él» (Rom 6,8). En la investigación se afirma hoy repetidamente que la interpretación del bautismo como unión al destino de Cristo se enraiza en una tradición pre-paulina, configurada en torno a la confesión de fe en Cristo (cf. 1 Cor 15,3s.: Cristo murió, fue sepultado, resucitó). En

45. Cf. R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul*, Oxford, 1964; R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ*, BZNW 32, Berlin, 1967; N. Gäumann, *Taufe und Ethik*, München, 1967; H. Frankemölle, *Das Taufverständnis des Paulus*, SBS 47, Stuttgart, 1970; G. Sellin, «Die Auferstehung ist schon geschehen»: *NT* 25 (1983), pp. 220-237.

este caso, hay que contar con que esa tradición ya tenía acentos entusiastas, que Pablo atenuó por los motivos que fuera.

Haber venido a la vida y haber resucitado significa algo más que el perdón de los pecados, aunque ambas realidades incluyan ese perdón. Aquellos dos aspectos subrayan la incorporación al destino de Cristo; incorporación que ya ha acontecido y que incluye por tanto la resurrección. Puesto que Cristo ha resucitado, todos los que le pertenecen y que han participado en su destino por el bautismo han resucitado también con él. Es de notar que ambas realidades se fundan en una actuación de Dios. Lo mismo que Dios, la fuerza de Dios, actúa en Cristo, también actúa en cada uno de los bautizados. Esta acción de Dios se pudo hacer eficaz en los bautizados mediante la fe. Es la fe en la fuerza vivificadora de Dios, que lo capacita para tal actuación. Esa vinculación directa de la fe al bautismo es característica del texto de Col 2,12.

Otro elemento típico de Col 2 es la comparación del bautismo con la circuncisión, su consideración como circuncisión de Cristo (2,11). La comparación se imponía, pues tanto la circuncisión como el bautismo son ritos de iniciación. Sin embargo, es posible que en este caso haya influido además el hecho de que la herejía de Colosas exigía la circuncisión[46]. Los cristianos han recibido en el bautismo algo mejor que esa circuncisión y por ello no tienen necesidad de ella. Han eliminado la carne de otro modo, superando «el cuerpo de carne», el viejo Adán. La extraña expresión «cuerpo de carne» (2,11) ha dado lugar a especulaciones. Se ha pensado incluso en la superación de la muerte, llegándose a relacionar directamente el texto con la muerte de Cristo[47]. Sin embargo, lo más lógico es entender la expresión en sentido parenético.

La renovación sacramental del hombre significa la configuración con Cristo. Con ello se pone en marcha un proceso que debe seguir determinando la existencia del bautizado. La parenesis es en definitiva parenesis bautismal. Lo que se ha concedido en el bautismo hay que realizarlo. Hay que revestirse del hombre nuevo, que ha sido configurado con Cristo; hay que despojarse del hombre viejo. Este es el *cantus firmus* que atraviesa la parenesis de las dos cartas: «Renovad el espíritu de vuestra mente, y revestíos del hombre nuevo, creado según Dios» (Ef 4,23s.). «Despojaos del hombre viejo con sus obras y revestíos del hombre nuevo, que se va reno-

46. Según esto, lo que se exigía no era simplemente la circuncisión judía sin más, sino una visión muy singular de la circuncisión. Dibelius, *ad loc.*, llega a pensar en un rito de automutilación.

47. Cf. Burger, *Schöpfung*, p. 41; Gnilka, *Kol*, pp. 131s.

vando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su creador» (Col 3,9s.)[48]. Hay que notar que en lugar del hombre nuevo y viejo, que uno tiene que cambiarse como se cambia un vestido, se introducen aquí propiedades, vicios y virtudes: «Mas ahora, desechad también vosotros todo esto: cólera, ira, maldad, maledicencia y palabras groseras» (3,8); «Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia» (3,12); «Por tanto, desechando la mentira, hablad con verdad unos de otros» (Ef 4,25). Así, pues, el hombre nuevo y el viejo tienen sus miembros. Se trata de propiedades, formas de vida, existenciales. En todo ello resulta evidente que el cambio es esencial. La imagen del vestido no es suficientemente incisiva. El hombre se identifica con su actuación. En su actuación se manifiesta su esencia. En Col 3,5 se llega incluso a considerar miembros a los vicios: «Por tanto, mortificad vuestros miembros terrenos: fornicación, impureza, pasiones, malos deseos y la codicia». En la carta a los Colosenses cada cinco miembros constituyen por lo general una serie; ello depende de un modelo de la historia de las religiones, que llega incluso hasta la religión iraní[49]. En cualquier caso, lo que se contempla es una renovación esencial.

La renovación del hombre elimina en último término las diferencias sociales y sociológicas que separan a los humanos. La parenesis bautismal con el imperativo de revestirse del hombre nuevo según la imagen de su Creador concluye con la siguiente constatación: «Donde no hay griego y judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo libre, sino que Cristo es todo y en todos» (Col 3,11). No se puede escapar a la impresión de que la visión de la Iglesia que aquí se ofrece (cf. Gál 3,28) constituye una nueva forma de vida y de sociedad alternativa. ¿Se trata de una meta a la que hay que aspirar, de una tarea que hay que realizar? ¿Vale también para la Iglesia el «Sé lo que eres»? ¿O se trata de una visión que Dios hará realidad escatológica definitiva?

En las cartas a los Colosenses y a los Efesios encontramos textos que dificultan la eliminación de las diferencias sociales y sociológicas. Se trata de los llamados catálogos familiares (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9)[50]. El autor de Colosenses es el primero que recurre a esta

48. Este versículo constituye una prueba más en favor de la interpretación parenética de Col 2,11: «Os habéis despojado del cuerpo de carne». Sólo en estos dos versículos aparece el extraño verbo ἀπεκδύομαι.

49. Cf. R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmyterium*, Bonn, 1921, pp. 152-163.

50. Cf. K. Weidinger, *Die Haustafeln*, UNT 14, Leipzig, 1928; D. Schroeder, *Die Haustafeln des NT*, tesis en teología, Hamburg, 1959; W. Lillie, «The Pauline House-tables»: *ET* 86 (1975), pp. 179-183; J.-E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossians*

forma de instrucción, cuya historia posterior en el seno del cristianismo primitivo fue relativamente breve. Con el siglo II vuelve a desaparecer de la literatura cristiana. La forma existía anteriormente. Procede de la filosofía moral estoico-cínica. Se transmitió a través de la sinagoga helenista. El tono general de los catálogos familiares en contexto cristiano es el siguiente: vuelta al orden social establecido. Lo cual significa en concreto subordinación de las mujeres a sus maridos, de los hijos a los padres, de los esclavos a los señores. Son varios los factores a los que pudo deberse esta evolución: abandono de la expectativa escatológica, paso de la fase misionera a la fase de comunidades establecidas y en crecimiento, influjo de autoridades estatales, adaptación, y puede que incluso tomas de postura frente a tendencias ascéticas y de huida del mundo en el seno de las comunidades. ¿Hay que ver en los catálogos familiares instrumentos de los agentes de una sociedad represiva, que quería estabilizar las relaciones existentes[51]?

Para ofrecer un juicio del problema hay que distinguir los elementos. En primer término, es preciso tener en cuenta algunos cambios que se perciben al comparar los catálogos familiares de las dos cartas con los que ya existían en el entorno. No se trata en absoluto de seguir en el *statu quo*. Se introducen nuevos elementos. Se habla del amor de los esposos, de la sumisión de unos a otros (Ef 5,21.25). En la literatura del mundo entorno no se encuentra nada semejante. A los amos se les recuerda que también ellos tienen un señor común en el cielo, que es el mismo que el de de sus esclavos, y ante él no hay acepción de personas (Ef 6,9). También se pueden recordar las cosas que no aparecen en los catálogos familiares cristianos, como la adoración de Dios. La adoración de Dios no es para los cristianos una virtud social, sino centro de su existencia. Es verdad que estos cambios no significan mucho, aunque sí revelan una reorientación. El dilema que crea la comparación de Col 3,11 con los catálogos familiares no se puede resolver tampoco atribuyendo el primer texto al orden de la salvación y los segundos al orden mundano[52]. Sería fatal deducir de ello que para la comunidad cristiana que vive en este mundo vale el orden vigente en el mundo. En todo caso, junto a la negación aparece también la dificultad de la tarea encomenda-

Haustafel, FRLANT 109, Göttingen, 1972; D. Lührmann, «Ntl. Haustafeln und antike Ökonomie»: *NTS* 27 (1980), pp. 83-97; K. Thraede, «Zum historischen Hintergrund der "Haustafeln" im NT», en *Pietas*, Festschrift B. Kötting, Münster, 1980, pp. 359-368; Gnilka, *Kol*, pp. 205-227.

51. Sobre acusaciones parecidas, cf. W. Schrage, «Zur Ethik der ntl. Haustafeln»: *NTS* 21 (1975), pp. 1-22, especialmente p. 1.

52. Conzelmann, *Kol*, pp. 199s.

da a la comunidad. Por lo demás, la tarea sigue estando ahí. Dicha tarea, que tiene también su relevancia social, la expondría Ef 4,13, al exhortar a la Iglesia a alcanzar no sólo la unidad de la fe y de la confesión de fe en el Hijo de Dios, sino además «el estado del hombre perfecto, la madurez de la plenitud de Cristo». El hombre perfecto, el *macroanthropos,* es la Iglesia en su madurez. Debe ser una forma del amor de Cristo. La carta a los Efesios se ha quedado algo atrás frente a Col 3,11, pero la idea no se ha abandonado. Su juicio es más realista, pero no se cansa de encarecer este proceso de crecimiento y de maduración de la Iglesia. Dicho proceso le parece más importante en su situación que la actividad misionera.

La escatología de las dos cartas[53] la hemos considerado ya como escatología de presente. Está estrechamente unida a la concepción del bautismo. En el bautismo los cristianos han resucitado con Cristo, han sido vivificados, instalados en el trono en la esfera celeste; se trata de afirmaciones entusiastas cuyo objetivo es subrayar que la vida propiamente dicha, la vida permanente, ya ha sido concedida. Ya están salvados. Sin embargo, se trata de una realidad oculta, que sólo se puede percibir en la fe: «Vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3). Todavía no han llegado a la meta definitiva. La esperanza sigue siendo un elemento portante. Es la esperanza del Evangelio (Col 1,23), Cristo es «la esperanza de la gloria» (1,27). La llamada que la alienta pone en movimiento una esperanza que tiene que ver con la herencia entre los santos ángeles (Ef 1,18; 4,4). Todavía hay que seguir luchando; hay que ponerse las armas de Dios para poder superar la lucha en el día malo (6,10-17). La yuxtaposición tensa de esas dos series de afirmaciones —por un lado, el estar realizado plenamente, y, por otro, la necesidad de confirmación— sólo se puede entender en el sentido de que sigue siendo posible apartarse de la gracia, alejarse de ella. El carácter concreto y compacto de la parenesis de la carta a los Efesios no puede menos de llamar la atención (por ejemplo, en 4,17-32).

Pero la diferencia más llamativa frente a las cartas protopaulinas es el silencio sobre la parusía de Cristo. Basta recordar la importancia que tenía el tema en aquellos escritos. En este punto hay que señalar un desplazamiento de la estructura escatológica, que también se constata en otros escritos (evangelio de Juan) marcados por una concepción escatológica de presente: la transposición de categorías temporales a categorías espaciales. La dimensión escatológica

53. Cf. F. J. Steinmetz, *Protologische Heilszuversicht*, FTS 2, Frankfurt, 1969; H. E. Lona, *Die Eschatologie im Kolosser und Epheserbrief*, FzB 48, Würzburg, 1984.

pasa a ser la de arriba y abajo. La esperanza les está reservada en el cielo (Col 1,5); es más, ya han sido situados en la esfera celeste (Ef 1,3; 2,6). Haber sido situados en el ámbito celeste significa estar con Cristo, que también se encuentra allí (1,20); significa estar unidos a él y participar de su destino. Si se quiere explicar de algún modo el alcance de estas afirmaciones, se puede afirmar que la propia vida se entiende desde Cristo, que se ha adquirido una orientación completamente nueva de la vida y del mundo.

Pero también se halla presente la dimensión temporal en el sentido de prolongación. El «día de la salvación», para el cual han sido sellados con el Espíritu Santo de Dios (Ef 4,30), es el último día. Sólo en un texto se indica qué ocurrirá entonces. Hay que prestar atención a las formulaciones concretas: «Cuando aparezca Cristo, vida nuestra, entonces también vosotros apareceréis gloriosos con él» (Col 3,4). La concepción escatológica se mantiene con todas sus consecuencias. Ya no se habla de resurrección. Ésta ha acontecido ya. Lo que se añade es la gloria, la plenitud del hombre en Dios. También la carta a los Efesios ofrece esta perspectiva: seremos colmados de la plenitud total de Dios (3,19).

Bibliografía

H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, BHTh 6, Tübingen, 1930; M.-A. Wagenführer, *Die Bedeutung Christi für Welt und Kirche*, Leipzig, 1941; St. Hanson, *The Unity of the Church in the NT*, ASNT 14, Uppsala-Kovenhavn, 1946; E. Percy, *Die probleme der Kolosser- und Epheserbrief*, Lund, 1946; H. Schlier y V. Wahrnach, *Die Kirche im Epheserbrief*, Münster, 1949; C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians*, Oxford, 1952; G. Schille, *Liturgisches Gut im Epheserbrief*, tesis, Göttingen, 1952; E. J. Gooddspeed, *The Key to Ephesians*, Chicago, 1956; P. Pokorny, *Der Epheserbrief und die Gnosis*, Berlin, 1965; J. C. Kirby, *Ephesians. Baptism and Pentecost*, London, 1968; F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche*, TThSt 5, Trier, [2]1968; J. Lähnemann, *Der Kolosserbrief*, StNT 3, Gütersloh, 1971; W. Bujard, *Stilanalytischer Untersuchungen zum Kolosserbrief*, StUNT 11, Göttingen, 1973; K. M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, FRLANT 111, Göttingen, 1973; H. Merklein, *Das Kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, StANT 33, München, 1973; C. Burger, *Schöpfung und Erlösung*, WMANT 46, Neukirchen, 1975; A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit*, StNT 12, Gütersloh, 1975; C. C. Caragounis, *The Ephesinas Mysterion*, CB.NT 8, Lund, 1977; G. E. Cannon, *The Use of Traditional Materials in Colossians*, Macon, 1983; H. E. Lona, *Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief*, FzB 48, Würzburg, 1984; B. Yates, «Col 2,15: Christ Triumphant»: *NTS* 37 (1991), pp. 573-591.

II. LAS CARTAS PASTORALES

1. *Materiales preexistentes*

El autor de las cartas pastorales es presumiblemente el escritor del Nuevo Testamento que más depende de elementos preexistentes y de tradiciones. Éstas las constituyen no sólo afirmaciones de fe de contenido teológico y/o cristológico, sino también fórmulas litúrgicas y reglas muy prácticas de vida comunitaria. Debido a esta amplia dependencia se ha podido decir de él que es un transmisor plenamente dependiente[1]. Es cierto que los objetivos perseguidos por el autor son claros. Lo que más resalta a primera vista es la confrontación con una herejía, que el autor desea combatir y eliminar. Esta confrontación atraviesa las tres cartas como un *cantus firmus*. Se percibe en el mismo comienzo de 1 Tim 1,3ss.: «Debes rogar a algunos que no enseñen doctrinas extrañas, ni dediquen su atención a fábulas y genealogías interminables, que son más a propósito para promover disputas que para realizar el plan de Dios, fundado en la fe». Y alcanza hasta el final de Tit 3,9ss.: «Evita discusiones necias, genealogías, contiendas y disputas sobre la Ley, porque son inútiles y vanas». Llama la atención que, pese a la dureza de la confrontación, la descripción de la herejía se mantenga mayormente en los términos más generales; que se polemice sin bajar a lo concreto; que posiblemente se haya asumido el lenguaje formal de la polémica contra la herejía[2].

La confrontación se vuelve algo más concreta cuando se dice de los herejes que prohíben el matrimonio y exigen la observancia de preceptos sobre las comidas (1 Tim 4,3). También afirmarían que la resurrección había acontecido ya (2 Tim 2,18). En la advertencia de 1 Tim 6,20 puede intuirse tal vez la orientación que tomó la herejía: «Evita las palabrerías profanas y también las objeciones de la falsa ciencia». Se trataría, pues, de una orientación que más tarde se sintetizó con el nombre de gnosis. Esta determinación conceptual es ciertamente imprecisa y será necesario explicarla ulteriormente. No ayuda demasiado decir que se trata de una forma temprana de gnosis cristiana, aun cuando la constatación sea correcta. Sin embargo, hay que notar que la herejía ha surgido en el seno de la comunidad y que no ha sido introducida en ella por gente no cristiana. Lo cual no excluye en absoluto influencias espirituales extrañas[3].

1. Bartsch, *Anfänge*, p. 160.
2. Roloff, *1 Tim*, p. 229, y Karris, *Background*, constatan el tópico de la polémica filosófica antisofista.
3. Sobre la herejía, cf. Roloff, *1 Tim*, pp. 228-239; G. Haufe, «Gnostische Irrlehre und ihre Abwehr in den Past», en K.-W. Tröger (ed.), *Gnosis und NT*, Gütersloh, 1973, pp.

Lo que el autor opone a la herejía es la «doctrina sana» (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1), las «palabras sanas» (1 Tim 6,3; 2 Tim 1,13; 2,8), es el depósito, el patrimonio confiado, que hay que conservar (παραθήκη: 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14). Resulta instructivo observar que este concepto, procedente del derecho de depósitos, va unido normalmente al verbo «conservar». También es característico el uso del verbo correspondiente, que ilustra la transmisión del depósito: «Ésta es la recomendación[4], hijo mío Timoteo, que yo te hago» (1 Tim 1,18) y «cuanto me has oído en presencia de muchos testigos confíalo a hombres fieles» (2 Tim 2,2). El mismo movimiento de la transmisión aquí indicado explica de suyo el hecho de la tradición y del transmitir. Hay que partir de que la doctrina sana no es otra cosa que esas tradiciones que hay que transmitir. Vamos a presentar ahora importantes ejemplos de materiales preexistentes en las cartas pastorales; pero conviene no olvidar el contexto histórico específico de estos escritos, es decir, la confrontación con la herejía. Podemos suponer que las tradiciones que señalemos ayudarán también a determinar algo más los contornos precisos de la herejía[5].

Entre el patrimonio tradicional hay que contar 1 Tim 2,5.6a:

> Porque hay un solo Dios
> y también un solo mediador entre Dios y los hombres,
> Cristo Jesús, hombre también,
> que se entregó a sí mismo como rescate por todos[6].

Vamos a considerar brevemente este texto tanto en sí mismo como en relación con otras tradiciones cristo/teológicas presentes en las cartas pastorales. Se trata claramente de un texto compuesto de elementos diversos y que consta de la afirmación sobre el único Dios y el Mediador único (sobre esto, cf. 1 Cor 8,6) y de la afirmación sobre la muerte expiatoria de este último (sobre esto cf. Mc 10,45). Por tratarse de un texto compuesto se puede concluir que no pertenece al patrimonio más antiguo de la tradición. La confesión de fe monoteísta se enraiza en el credo judío de Dt 6,4; la confesión de fe en el Mediador único tiene que ver con la confesión de fe en el único Señor (1 Cor 8,6; Ef 4,5). Lo judío se mezcla con lo

325-339; U. B. Müller, *Zur Frühchrislichen Theologiegeschichte*, Gütersloh, 1976, especialmente pp. 58-74.

4. La palabra παραγγελία tiene en las Pastorales el matiz de mensaje, anuncio, recomendación. Sobre ello cf. Pape y Sengebusch, *s.v.*

5. Cf. Brox, *Past, passim.*

6. Cf. J. Jeremias, «Das Lösegeld für viele», en *Abba*, Göttingen, 1966, pp. 226-229 (trad. cast.: «La muerte como sacrificio», en *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1981, 277ss.).

cristiano-helenista[7]. Hay que explicar el cambio de «un Señor» por «un mediador». Si se admite el influjo de Mc 10,45: «El Hijo del hombre ha venido [...] a dar su vida en rescate por muchos», se puede suponer que tras la expresión «Jesucristo, hombre también» se esconde el título «Hijo del hombre». Esto significa que el título «Hijo del hombre», enraizado en la apocalíptica, se reinterpreta en el sentido de que Jesucristo es hombre verdadero y real. Su ser humano se manifestó clarísimamente en su muerte de cruz, que se presenta como muerte expiatoria universal. Así, pues, Jesús es mediador en su condición humana, en su muerte por todos. Que su muerte tiene importancia para todos los hombres quiere decir que en él se sintetiza toda la humanidad. La salvación aconteció en la historia, en un lugar concreto, por medio de un hombre. Es cierto que en esta afirmación no se expresan ni la preexistencia ni una visión concreta de la encarnación. Pero en cuanto Mediador, está del lado de Dios. Sólo por hallarse en una relación especial con Dios puede poner en cierto modo a toda la humanidad delante de Dios. Ciertamente el acento se pone en que el hombre Jesucristo es el mediador.

Así, pues, los elementos capitales de la frase tradicional en cuestión afirman que Cristo Jesús es el Mediador, que con su muerte histórica ha realizado de parte de Dios la salvación para todos los hombres. Si incluimos en nuestras reflexiones otros elementos tradicionales, veremos que tales elementos se descubren ya allí. Lo primero que aparece es la cooperación de Dios y Cristo en la obra de la salvación:

> (Dios) nos ha salvado y nos ha llamado con una vocación santa,
> no por nuestras obras
> sino por su propia determinación y por su gracia,
> que nos dio desde toda la eternidad
> en Cristo Jesús
> y que se ha revelado ahora
> con la manifestación de nuestro Salvador Cristo Jesús,
> quien ha destruido la muerte
> y ha hecho irradiar vida e inmortalidad (2 Tim 1,9s.)[8].

Dios nos ha salvado en Cristo Jesús; éste es el salvador (*soter*) por su muerte y su resurrección. La destrucción de la muerte y la irradiación de vida e inmortalidad aparecen en el contexto de la muerte y la resurrección de Jesús. La cooperación de Dios y de Cris-

7. Se supone que la fórmula «un solo Señor» se configuró en oposición a fórmulas semejantes de las religiones del mundo entorno. Cf. Roloff, *1 Tim*, p. 110.

8. El texto lleva el sello de la tradición: por el momento podemos prescindir de si es todo él tradición o si el autor lo ha transmitido parafraseándolo. Cf. Brox, *Past*, p. 230.

to la describe de otro modo Tit 3,4-7[9]: «Se manifestó la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres»; y, tras ensalzar su misericordia, continúa: «él nos salvó [...] según su misericordia, por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo, que derramó sobre nosotros con largueza por medio de Jesucristo nuestro Salvador», etc. Salvador se denomina tanto a Dios como a Cristo. La cooperación se determina remitiendo la iniciativa salvífica a Dios Salvador y presentando a Cristo como mediador de la salvación; Dios realiza la salvación por medio de Cristo, el Salvador. Él es el mediador. Dios sigue siendo invisible. En Cristo aparece la bondad y el amor de Dios a los hombres. El concepto de epifanía, característico de las cartas pastorales, se aplica aquí a la manifestación de la anhelada ayuda divina o a la figura del Salvador[10].

Cristo es mediador del Dios único, y precisamente ahí se sitúa su singularidad. Las cartas pastorales acentúan esta dimensión y al hacerlo renuncian a usar el título Hijo de Dios. En este sentido, la obra de la salvación es más importante para ellas. Una característica de las mismas consiste en hablar de Dios en pasajes extensos, que llevan el sello de la tradición y que se han configurado en el lenguaje litúrgico. También aquí, y de acuerdo con el credo judío, se constata la unicidad de Dios, pero también se ensalza que es inaccesible e invisible. Se le llama:

> El bienaventurado y único soberano,
> el rey de reyes y el señor de los señores,
> el único que habita una luz inaccesible... (1 Tim 6,15s.)[11].

Honor y gloria se deben «al Rey de los siglos, al Dios inmortal, invisible y único» (1 Tim 1,17). La imagen de Dios aquí delineada encaja en el terreno tradicional, pues el mediador Jesucristo se presenta ahora con contornos más claros. Por ser el mediador del Dios invisible, la necesidad de remitirse a él aparece con mayor claridad. Ese Dios actúa por medio de Jesucristo y actuará en la epifanía esperada de Jesucristo (parusía). Él nos mostrará esa epifanía en el tiempo señalado (1 Tim 6,14s.). El concepto de epifanía se reivindica también para la parusía, en cuanto manifestación de la salvación divina definitiva.

9. Sobre el problema de la tradición, cf. Brox, *Past*, p. 306.
10. Este sentido del concepto de epifanía se hallaba acuñado en el campo helenista. Cf. Dibelius y Conzelmann, *Past*, pp. 77s.; E. Pax, *Epiphaneia*, MThS.H 10, München, 1955.
11. Es probable que el texto formara parte de un compromiso tradicional de ordenación. Cf. E. Käsemann, «Das Formular einer ntl. Ordinationsparänese», en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen, 1960, pp. 101-108; R. H. Esnault, «1 Tim 6,12-16»: *ETR* 30 4 (1955), pp. 40-45; Roloff, *1 Tim*, pp. 343-345.

Así se da a conocer el contenido teo/cristológico de la tradición, la *paratheke*, el patrimonio a conservar. Las afirmaciones teológicas se orientan a la cristología. Su contenido es que el Dios inaccesible ha decidido realizar su designio divino de salvación en la actuación histórica de Jesús, el único mediador. También hay que notar que el designio salvífico vale para todos los hombres. Es más, esta idea se afirma repetidamente: «(Dios) quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4; cf. 1,15; 2,6). Si esto constituye el patrimonio de fe cristológica a conservar, podemos deducir que la herejía admitía la posibilidad y propagaba la idea de que, además del camino hacia Dios abierto por la actuación histórica de Jesús, podía haber otros caminos, como por ejemplo los del conocimiento interior e individual. En estas concepciones pudo tener también su importancia el carácter inaccesible e invisible de Dios.

La importancia de la historicidad, invocada frente a tales tendencias, aparece también en afirmaciones tradicionales como «Jesucristo, resucitado de entre los muertos, descendiente de David» (2 Tim 2,8)[12], o «el cual se entregó por nosotros a fin de rescatarnos de toda iniquidad» (Tit 2,14). Como último ejemplo del patrimonio cristológico tradicional mencionemos el texto hímnico de 1 Tim 3,16, que inicia con la enfática constatación de que:

> Y sin duda alguna, grande es el misterio de la piedad:
> Él ha sido manifestado en la carne,
> justificado en el Espíritu,
> visto de los ángeles,
> proclamado a los gentiles,
> creído en el mundo,
> levantado a la gloria[13].

La universalidad de la salvación se amplía a nivel cósmico. La acogida de Cristo en el mundo, su predicación entre los pueblos se expresa en términos francamente triunfalistas. Su salvación es para todos, está determinada para alcanzarlo todo. Lo reconocen incluso los habitantes del mundo celeste. Su trayectoria victoriosa se describe por tres veces en frases antitéticas que se suceden a pares y en las

12. La frase enlaza con Rom 1,3s., pero parece claramente secundaria frente a este texto.

13. Cf. W. Stenger, «Der Christushymnus in 1 Tim 3,16»: *TThZ* 78 (1969), pp. 133-148; R. H. Gundry, «The Form, Meaning and Background of the Hymn Quoted in 1 Tim 3,16», en *Apostolic History and the Gospel*, Festschrift F. F. Bruce, Grand Rapids, 1970, pp. 203-222; F. Manns, «L'hymne judéo-chrétien de 1 Tim 3,16»: *ED* 32 (1979), pp. 323-339; A. O'Leary, «The Mistery of our Religion»: *Way* 21 (1981), pp. 243-254.

que se oponen la tierra y el cielo. Un elemento característico de este himno puede constituirlo el hecho de incluir en la fe la predicación cristiana que alcanza a todo el mundo. El destino de Cristo, su muerte y resurrección, se hallan presentes en las dos primeras frases. Se discute si la afirmación «manifestado en la carne» incluye la idea de la encarnación (cf. Jn 1,14; Flp 2,7) o si con ella se alude sólo a su existencia humana real (cf. Rom 1,3)[14]. La cuestión no se puede decidir con seguridad; tampoco es fácil decidir la posibilidad ya mencionada de que en la carta se asumiera sólo un fragmento de un texto originariamente más extenso[15]. Sin embargo, el acabado del texto habla más bien en contra de esta última posibilidad. «Justificado en el Espíritu» incluye la muerte y la resurrección. En la resurrección Dios hizo justicia al crucificado frente a la ignominia infligida por los hombres (cf. Jn 16,10).

Puesto que la cristología, en cuanto patrimonio encomendado, lleva sello casi plenamente tradicional o simplemente tradicional, hemos de responder en este momento a la cuestión tantas veces planteada de si en Tit 2,13 a Cristo se le califica directamente de «gran Dios». El extraño predicado «gran Dios» hablaría más bien en contra de esta posibilidad[16]. Las opiniones de los intérpretes sobre este punto son divergentes[17]. La formulación no es unívoca: «Aguardando la feliz esperanza y la manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Cristo Jesús», o «del gran Dios y de nuestro Salvador Cristo Jesús». Cuando las cartas pastorales hablan en otros textos de la epifanía aún no acontecida, se refieren siempre a Cristo (1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8), es decir, contemplan la parusía. De una epifanía futura de Dios no se dice nada en absoluto. Lo que se ha manifestado ya en el presente —en Cristo Jesús— es la gracia y la bondad de Dios y su amor a los hombres (Tit 2,11; 3,4). Podría ser que se califique a Cristo de gran Dios, en cuyo caso el texto se puede entender en el sentido de que en su parusía manifestará su poder divino.

Junto a las tradiciones teo/cristológicas, el autor de las cartas pastorales maneja materiales preexistentes que tocan al ordenamiento y al ministerio eclesiales, como los epíscopos, presbíteros y diáconos (1 Tim 3,1ss.8ss.; Tit 1,5ss.). Cuenta además con instrucciones

14. Contra la interpretación de la frase como una referencia a la encarnación se expresan Roloff, *1 Tim*, p. 204 y, antes de él, H. Windisch, «Zur Christologie der Pastoralbriefe»: *ZNW* 34 (1935), pp. 213-238; en favor de la encarnación se manifiestan Deichgräber, *Gotteshymnus*, pp. 133s.; Wengst, *Lieder*, p. 158. La encarnación no es elemento necesario de la epifanía de tipo cristológico, pero podría relacionarse con él sin dificultad.
15. Cf. W. Metzger, *Der Christushymnus 1 Tim 3,16*, AzTh 62, Stuttgart, 1979.
16. También en 1 Tim 1,11 se predica de Dios un atributo.
17. Una buena panorámica la ofrece Brox, *Past*, p. 300.

para hombres y mujeres (1 Tim 2,8ss.), parecidas a los catálogos familiares, pero que no contemplan la vida familiar sino la vida de la comunidad; también hay instrucciones para viudas, que representan un estado propio dentro de la comunidad (1 Tim 5,9ss.), para esclavos (6,1s.). En Tit 2,1ss. se unen ambos elementos. En estos casos sería mejor tal vez hablar de catálogos de la comunidad que de catálogos familiares[18]. También se presupone la ordenación ministerial. Al hablar de ella, el autor no pretende introducirla sino fortalecerla. Todo ello manifiesta la evolución habida desde las protopaulinas, e incluso desde la carta a los Efesios.

2. *La Iglesia y su ordenamiento*

En definitiva, el gran tema de las cartas pastorales es también el de la Iglesia. Desde esta perspectiva se pueden comparar con la carta a los Efesios. Sin embargo, el tema se plantea en ellas de forma muy distinta. En la carta a los Efesios, el hilo temático conductor era la reunión de judíos y gentiles en la Iglesia universal, cuerpo de Cristo; de ello no se habla para nada en las cartas pastorales. En éstas no se encuentra la metáfora eclesiológica realista sobre el cuerpo de Cristo ni se menciona la reunión de judíos y gentiles en el definitivo pueblo de Dios escatológico, idea importante desde el punto de vista histórico-salvífico. Para un primer acercamiento al tema, nos preguntamos ante todo por el uso de la palabra «Iglesia» en las cartas pastorales. Pese a que el término sólo aparece en la primera carta a Timoteo, los tres textos en cuestión son significativos. Lo primero que resulta evidente es que lo que se contempla ante todo es la Iglesia local: a la Iglesia local no hay que sobrecargarla con deberes de atención innecesarios (5,16); si un epíscopo no es capaz de presidir su propia casa, ¿cómo podrá cuidar de la Iglesia local? (3,5). En este último texto se menciona la metáfora eclesiológica directriz de las cartas pastorales, la casa de Dios; ésta metáfora desplaza la del cuerpo (de Cristo). Un importancia capital tiene 3,15. Después de que «Pablo» ha manifestado su esperanza de poder ir pronto adonde está Timoteo, se afirma: «Pero si tardo, debes saber cómo hay que portarse en la casa de Dios, que es la Iglesia del Dios vivo, columna y fundamento de la verdad». En este texto se descubre cuál es la intención fundamental de las cartas. «Pablo», que ya no podrá encontrarse nunca más con Timoteo, le da orientaciones para la Iglesia. Con ello se asegura el carácter central de la temática eclesiológi-

18. Cf. Gnilka, *Kol*, pp. 205s.

ca. Por otra parte, el concepto Iglesia se amplía más allá de la Iglesia local. La consideración de la Iglesia como «columna y fundamento de la verdad» abre al menos las comunidades locales a una unidad mayor. En las cartas se mencionan no sólo nombres de ciudades, sino también de provincias donde Pablo ha desarrollado su actividad; entre ellos, hay algunos que van incluso más lejos (1,3: Macedonia; 2 Tim 4,9-13: Galacia, Dalmacia; Tit 1,5: Creta). El autor tiene una idea de Iglesia como magnitud que abarca incluso provincias enteras.

La verdad, cuya columna y fundamento, es la Iglesia, es la verdad de la salvación, que hay que reconocer (1 Tim 2,4; 4,3; 2 Tim 2,25; 3,7), de la cual es posible apartarse (1 Tim 6,5; 2 Tim 2,18; Tit 1,14), y a la que también es posible oponerse (2 Tim 3,8), como hacían entonces los herejes. Se subraya fuertemente que vale la pena conocer la verdad. No se olvida que se trata de una verdad que hay que realizar, pues se la llama verdad que es conforme a la piedad (Tit 1,1). Su relación con la Iglesia consiste en que ésta la guarda, la anuncia. Es la palabra de la verdad (2 Tim 2,15), el Evangelio (1 Tim 1,11; 2 Tim 1,8.10), el patrimonio confiado. Verdad y fe pueden situarse en paralelo (1 Tim 2,7); también pueden situarse en paralelo fe y sana doctrina (4,6). La fe es una virtud como otras (2 Tim 3,10). Hay que procurar no abandonarla. Los miembros de la comunidad son los creyentes (οἱ πιστοί)[19]. La fe tiene que ser sincera (1 Tim 1,5). Sólo en 1 Tim 1,16; 2 Tim 1,12 se recuerda que la fe en Cristo es fuente de vida eterna. En las cartas pastorales no se encuentra la idea, tan central en Pablo, de que el hombre es justificado por Dios en virtud de la fe. También la tarea misionera ha pasado a un segundo plano. Todas estas observaciones encajan con la imagen ya obtenida. La Iglesia con la que nos encontramos aquí se halla en fase de consolidación, mantenimiento, ordenamiento. Esta dinámica se vio impulsada por la confrontación con los herejes. Lógicamente, ello trajo consigo el peligro de perder apertura y dinamismo interno.

El ordenamiento interno y la consolidación de la Iglesia se logran mirando hacia atrás. Para ello se invoca al apóstol Pablo. Lo cual tiene que ver seguramente con el hecho de que las comunidades en cuestión se hallan en lo que había sido campo misionero de Pablo y de sus discípulos. Sus mismos nombres nos ofrecen alguna orientación. Con todo, llama la atención que no se mencione el grupo de los otros apóstoles, como ocurre en la carta a los Efesios. No parece

19. 1 Tim 4,3.10.12; 5,16; 6,2 y *passim*.

adecuado ver en este hecho un intento de marcar límites frente a otras comunidades concretas. Veremos en su momento que, en el terreno de las estructuras, se hizo un esfuerzo por buscar la igualdad. Si la fundamentación del carácter apostólico de la Iglesia se basa exclusivamente en Pablo, ello se debe a que se busca la continuidad con cuanto ha precedido; es decir, las Cartas se compusieron cuando había pasado mucho tiempo desde la muerte de Pablo. Recurriendo a él a través de los escritos deuteropaulinos, se pretende obtener continuidad apostólica.

Y ello se logra subrayando que al principio está Pablo. En el prescripto de las tres cartas se le llama no sólo Apóstol —como cabría esperar—, sino además heraldo y maestro de todos los pueblos (1 Tim 2,7; cf. 2 Tim 1,11). La última expresión subraya tanto el carácter indiscutible de su autoridad como la universalidad del Evangelio proclamado por él. En las protopaulinas Pablo no se aplica nunca el título de «maestro». Pero tiene casi más importancia afirmar que le ha sido confiado el Evangelio[20]. Cristo Jesús, a quien había perseguido y difamado anteriormente, le manifestó su misericordia y lo consideró digno de ese ministerio (1 Tim 1,11-13). Obsérvese la elección de los términos. La conveniencia de que quien reciba y conserve el bien encomendado sea digno de confianza se encuentra en un primer plano ya en los escritos del Apóstol. Vale la pena notar que esa idea del Apóstol se lee al principio de la primera carta —inmediatamente después de mencionar a los herejes—, cosa que no se hace con la misma amplitud en las otras dos cartas. Podemos suponer que las tres cartas se compusieron como un todo, que revela la misma preocupación en apartados de un mismo conjunto cerrado y que, de este modo, pudo manifestarla con mayor eficacia. Pero siendo esto así, la última de la serie de las distintas cartas sería la segunda carta a Timoteo. La contemplación del martirio de Pablo cierra el conjunto.

Entre el apóstol Pablo y el presente descrito en las cartas pastorales, Timoteo y Tito aparecen como transmisores de la herencia apostólica. Lo que han recibido de Pablo y deben seguir transmitiendo se puede describir de muchas maneras: «Ésta es la recomendación, hijo mío Timoteo, que yo te hago» (1 Tim 1,18); «Y cuanto me has oído en presencia de muchos testigos, confíalo a hombres fieles, que sean capaces, a su vez, de instruir a otros» (2 Tim 2,2). O incluso de una manera muy sencilla: «Guarda el depósito» (1 Tim 6,20: τὴν παραθήκην); o: «Mas tú enseña lo que es conforme a la

20. Según Tit 1,3, a Pablo se le encomendó el anuncio.

santa doctrina« (Tit 2,1); o: «Realiza la función de evangelizador, desempeña a la perfección tu ministerio» (2 Tim 4,5). Instrucción, palabra del Apóstol, *paratheke*, doctrina sana, Evangelio caracterizan tanto lo apostólico como lo normativo. Desempeñar la función de un evangelista no significa más que anunciar y hacer valer esa palabra normativa[21].

En Tit 1,5 se le encomienda a Tito la tarea de establecer presbíteros en cada una de las ciudades de Creta; y con esa tarea aflora otra dimensión. Que se tratra de un acto de delegación se podía percibir ya en la indicación de que tiene lugar «ante muchos testigos». La delegación se realiza mediante la imposición de manos. La ordenación para un ministerio era ya una práctica corriente en las comunidades de las cartas pastorales[22]. Incluso se puede decir algo más en concreto sobre el desarrollo de una ordenación. Conviene indicar, sin embargo, que muchos de estos detalles son discutidos. Lo primero que salta a la vista es que los textos no ofrecen indicaciones más precisas sobre cómo se debía realizar una ordenación; las indicaciones se hacen al modo de recuerdo. ¡Timoteo debe recordar su propia ordenación! «Te recomiendo que reavives el carisma de Dios que está en ti por la imposición de mis manos» (2 Tim 1,6). Y: «No descuides el carisma que hay en ti, que se te comunicó por intervención profética mediante la imposición de las manos del colegio de presbíteros» (1 Tim 4,14). Frente a este recuerdo relativamente amplio, casi se pierde la tercera referencia a la imposición de manos en 1 Tim 5,22: «No te precipites en imponer a nadie las manos». Por otra parte, no se está seguro de si este último texto contempla la ordenación o la recepción de un pecador[23]. Sin embargo, la segunda interpretación resulta inverosímil, pues en ningún otro sitio hay referencias a una práctica litúrgica de la reconciliación. El texto constituye, pues, una advertencia a examinar con cuidado a los candidatos a la ordenación.

Conviene explicar el hecho de que, según un texto, la ordenación de Timoteo la hace Pablo y, según el otro, el presbiterio. La

21. La palabra «evangelista», que aparece además en Hch 21,8 y Ef 4,11, junto con la referencia general al Evangelio, posee en cada caso matices propios.

22. Cf. von Lips, *Glaube*; E. Ferguson, «Jewish and Christian Ordination»: *HThR* 56 (1963), pp. 12-19; W. B. Hunt, «Ordination in the NT»: *SWJT* 11 (1969), pp. 9-27; E. Berbuir, «Die Herausbildung der kirchlichen Ämter von Gehilfen und Nachfolgern der Apostel»: *WiWei* 36 (1973), pp. 110-128; H. Kraft, «Die Anfänge des geistlichen Amtes»: *ThLZ* 100 (1975), pp. 81-98.

23. Cf. N. Adler, «Die Handauflegung im NT bereits ein Bussritus?», en *Ntl. Aufsätze*, Festschrift J. Schmid, Regensburg, 1963, pp. 1-6; P. Galtier, «La réconciliation des pécheurs dans 1 Tim»: *RSR* 39 (1951-1952), pp. 317-320; J. W. Fuller, «Of Elders and Trials in 1 Tim 5,19-23»: *NTS* 29 (1983), pp. 258-263.

respuesta más frecuente a este problema explica la diferencia por el carácter distinto de las dos cartas a Timoteo. La primera ofrece la versión oficial; la segunda, que es de algún modo una carta de despedida, la versión personal[24].

Pero queda por resolver el problema de la relación que existe objetivamente entre las dos versiones según la intención del autor. Ambas son una ficción literaria. El Timoteo «histórico» no fue ordenado ni por Pablo ni por el presbiterio. Pero la ficción adquiere sentido, en sus dos formas, cuando se supone que su ordenación la realizaron Pablo y el presbiterio. Lo que se pretende indicar de hecho con ello es que la ordenación, tal y como se realiza ahora en las comunidades, se remonta hasta el Apóstol[25].

La ordenación la podemos imaginar más o menos en estos términos: se realizaba ante «muchos testigos», es decir, ante la comunidad congregada. Puesto que suponemos que también 2 Tim 2,2 se debe relacionar con el acto de la ordenación, se deduce que en ella tenía lugar además una especie de transmisión de la *paratheke* (lo que Timoteo había escuchado al Apóstol). El ordenando la ratificaba mediante una confesión «ante muchos testigos» (1 Tim 6,12). Se pronunciaban palabras de exhortación, que invitaban a combatir el buen combate de la fe (cf. 6,11-16; 4,11-16; 1,18s.). La acción central era la imposición de las manos, mediante la cual se transmitía el carisma del ministerio. Este rito tiene que ver con el acto judío-rabínico de apoyar las manos, que servía para la ordenación de un rabino; pero adquiere una significación propia en virtud del carisma[26].

Podemos suponer además que había una elección, que también se hacía públicamente. En relación con la ordenación se alude dos veces a una palabra profética (προφητεία): «Ésta es la recomendación, hijo mío Timoteo, que yo te hago, de acuerdo con las profecías pronunciadas sobre ti anteriormente» (1,18). El don de la gracia que «hay en ti, se te comunicó por intervención profética mediante la imposición de las manos» (4,14). La palabra profética señala a los

24. Cf. Dibelius y Conzelmann, *Past*, pp. 56s.; Roloff, *1 Tim*, pp. 258s. Sobre este texto, cf. además, H. Booth, «Stir it up»: *ExpT* 91 (1980), pp. 369-370.

25. Sea cual sea la relación entre las pastorales y los Hechos de los Apóstoles, la imagen de Pablo que se expresa en ambos escritos es muy parecida. Se puede suponer que los dos escritos se inspiraron en una imagen de Pablo que circulaba en las comunidades. Según Hch 14,20-23, Bernabé y Pablo establecen presbíteros en Derbe, Listra, Iconio y Antioquía mediante la imposición de manos. De acuerdo con Hch 16,1-3, en Listra Pablo gana a Timoteo para colaborar con él. Combinando estos datos resulta fácil deducir una ordenación de Timoteo por Pablo y los presbíteros (en Listra).

26. Sobre la imposición de manos, cf. E. Lohse, *Die Handauflegung im Spätjudentum und im NT*, Göttingen, 1951; P. A. Elderenbosch, *De Oplegging der Handen*, 's-Gravenhage, 1953; J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Darmstadt, [2]1968.

que deben ser ordenados. Esa palabra se pronuncia antes de la imposición de manos; incluso es posible que se pronunciara en una asamblea previa de la comunidad[27].

Puede que la designación profética se repitiera en la ordenación. Según esto, podemos constatar en las pastorales la existencia de un resto de actividad profética. El ministerio profético da origen al ministerio institucionalizado que lo sustituye.

La evolución frente a las cartas protopaulinas se revela sobre todo en el uso del término «carisma». Éste indicaba en Pablo el carisma otorgado libremente por el Espíritu para realizar un servicio en la comunidad; ahora es el carisma ministerial unido al rito. En las comunidades paulinas ya había ciertamente carismas que tenían que ver con un determinado grupo de personas; era el caso de los apóstoles, profetas, maestros; pero la institucionalización del carisma se hizo en las cartas pastorales. El carisma ministerial se confiere permanentemente. La deputación no puede rescindirse. La comunidad conoce desde la ordenación quién ha asumido un ministerio. El carisma capacita para desempeñar el ministerio. La capacidad no se reduce a conservar la *paratheke*, sino que además pretende hacerla valer. Lo cual se realiza ante todo mediante la predicación y la enseñanza, pero también afecta a los otros modos de la actividad pastoral. El carisma puede atrofiarse, hacerse baldío. De ahí la exhortación a hacerlo revivir, a no descuidarlo. Llama muchísimo la atención que sólo se hable de él en el contexto de estas exhortaciones. Así se salvaguarda el espacio de la libertad y de la responsabilidad.

Cabe preguntarse si en el primer plano de la ordenación se sitúa la transmisión del carisma ministerial o la transmisión de la *paratheke*. Unida a ésta se plantea otra pregunta tocante a la posibilidad de que existiera ya una concepción de la sucesión, es decir, de la transmisión de una potestad, que se remontara a los apóstoles o, lo que es lo mismo, al Apóstol. Lo más importante es sin duda la transmisión del carisma del ministerio. Procede de Dios. No se transmite una capacitación que pudiera aprenderse a través de una mediación humana, sino que se recibe como un don de la gracia divina. La transmisión de la *paratheke* se orienta a la tarea de transmitir y de repartir entre los hombres el don que ha sido confiado. Se puede decir que la transmisión, la sucesión de la *paratheke* aparece con más claridad en las cartas pastorales. Llega desde los apóstoles a los portadores del mi-

27. Con Dibelius y Conzelmann, *Past*, p. 26, que remiten a Hch 13,1-3. Sólo así se hace justicia al participio τὰς προαγούσας de 1 Tim 1,18. Cf. Bauer y Aland, *Wörterbuch*, p. 1406. Por el contrario, Roloff, *1 Tim*, p. 102, pretende identificar la palabra profética con la exhortación.

nisterio a través de los discípulos de los apóstoles. Este hecho va acompañado de la imposición de manos como forma de transmisión del carisma; la imposición de manos desvela el valor teológico del hecho. El hecho de que la imposición la realiza en un caso Pablo y en otro el presbiterio no dice nada en contra de la idea de una sucesión de la imposición de manos. Lo importante es que lo dice el Apóstol. Tanto la *paratheke* como la imposición de manos se remontan al Apóstol. Se puede hablar de una sucesión en este doble sentido[28].

La eclesiología de las cartas pastorales es en buena medida teología de los ministerios. Lo cual se explica por muchas razones: el retroceso de la experiencia del Espíritu típica de la época de los comienzos de la Iglesia, la reivindicación del Espíritu por parte de los herejes, manifestaciones de cansancio y apostasía en las comunidades. No conviene dar demasiada importancia al problema del retraso de la parusía. Sin embargo, se planteaba el problema objetivo de la continuidad, que se intentó solucionar recurriendo a lo apostólico. En esa misma línea se orientó la carta a los Efesios. Esa vía condujo en las cartas pastorales al ministerio institucionalizado como garantía de la tradición apostólica. De esa tradición hemos dicho que estaba determinada en primer término cristológicamente, es decir, que sus contenidos eran los fundamentos de la fe cristológica. Se trataba de una evolución necesaria, por no decir inevitable. La situación carismático-pneumática de los comienzos no podía mantenerse. Con todo, cabe preguntarse cómo se integraron los otros miembros de la comunidad, los que no eran portadores del ministerio. En este punto hay que indicar críticamente que no se les considera suficientemente. Al abandonar la visión de la comunidad como un organismo vivo, como cuerpo (de Cristo), y sustituirla por la de casa de Dios, los otros miembros de la comunidad aparecen, manteniendo la metáfora, como habitantes de esa casa, a cuyas reglas deben someterse. De acuerdo con esta visión, se les instruye. Pero la casa es asimismo el marco del Evangelio[29]. Les otorga seguridad ante los ataques de los maestros falsos. La herejía ha surgido dentro de la Iglesia, no la han introducido desde fuera. Se actúa enérgicamente contra los herejes, pero se intenta volver a ganarlos (cf. 1 Tim 1,20).

Todos han recibido el Espíritu. Esto ha ocurrido en el bautismo, que es «el baño de la regeneración y de la renovación del Espíritu Santo»; baño que salva y hace partícipes a los hombres de la herencia

28. Según von Lips, *Glaube*, p. 278 en las cartas pastorales la sucesión de los portadores del ministerio está al servicio de la continuidad de la tradición.

29. Esto lo acentúa Roloff, *1 Tim*, p. 214.

de la esperanza en la vida eterna (Tit 3,5-7). Por ello, habría que incluir a los bautizados en las otras afirmaciones sobre el Espíritu. También ellos han recibido el Espíritu de la fortaleza, del amor y de la templanza (2 Tim 1,7); el Espíritu Santo también habita en ellos (1,14). Al menos potencialmente, los bautizados son algo más que meros testigos de la ordenación de sus ministros. Lo que los diferencia de estos últimos es que sólo éstos han recibido el carisma del ministerio, que no salva ciertamente al que lo ha recibido, pero lo capacita para la dirección ministerial. El déficit eclesiológico de las cartas pastorales es que en ellas no se desarrolla una pneumatología. No se escucha ni una palabra sobre la acción del Espíritu en la vida de los creyentes[30].

Los ministerios que se presentan en las Pastorales son el del epíscopo y el del presbítero. Ambos se contemplan a la luz de un modelo de ministerio, con el cual se pretende facilitar la elección de los candidatos (1 Tim 3,1ss.; Tit 1,6ss.). La consideración de los dos ministerios se mantiene más bien en términos generales. Se resaltan las cualidades de ser buen administrador y la capacidad para enseñar. También se da importancia a la buena fama. En la descripción del epíscopo se dice además que no debe ser neófito, recién bautizado (1 Tim 3,6).

No se perciben diferencias específicas en las exigencias a los epíscopos y a los presbíteros. Es más, ambos términos son intercambiables (cf. Tit 1,5.7). Lo mismo encontrábamos en Hch 20,17. 28. Ello se debe a la fusión de dos órdenes eclesiales, el presbiterial y el episcopal. Ambos órdenes tenían en su origen carácter colegial (cf. Flp 1,1). No tiene casi importancia que en las cartas pastorales se hable del epíscopo en singular (1 Tim 3,2; Tit 1,7) y de los presbíteros en plural (1 Tim 5,17; Tit 1,5; una excepción la constituye 1 Tim 5,19[31]). Sin duda, no se puede hablar todavía de un episcopado «monárquico». Con todo, se percibe la tendencia a que un miembro del colegio asuma la presidencia. Pero esto mismo vuelve a afirmarse en relación con el colegio de presbíteros: «Los presbíteros que presiden bien merecen doble remuneración» (1 Tim 5,17).

A los obispos se hallan subordinados los diáconos (cf. Flp 1,1). La lista que les afecta sigue a la de los epíscopos (1 Tim 3,8ss.), lo cual es indicio de esa relación. Pese al carácter generalísimo de las cualidades exigidas, llama la atención que entre ellas no se aluda a

30. Que las pastorales no sean cartas a comunidades no justifica este déficit.

31. En 1 Tim 5,1 el término «presbítero» no se emplea en sentido ministerial, sino que se refiere al más anciano de la comunidad frente al más joven de la misma.

las que tocan a la actividad docente y que otras se sitúen en el terreno de los servicios sociales (3,8c: no deben ser dados a negocios sucios). Antes de constituirlos en el ministerio, deben ser objeto de un examen atento[32]. En medio de la lista de cualidades exigidas a los diáconos se habla de mujeres, a las que, lo mismo que a los diáconos, se exigen determinadas cualidades. No hay duda de que se trata de diáconos femeninos[33].

Hay que rechazar la opinión de que se trata de las mujeres de los diáconos. Si esto fuera así, no se explicaría por qué no se dirige una exhortación parecida a las mujeres de los epíscopos/presbíteros. Que en 3,11 no aparezca el título «diacon(isa)» (cf. Rom 16,1s.) se explica por el hecho de que las mujeres se incluyen en el término «diáconos» de 3,8. Según esto, el diaconado femenino constituye una herencia notable de las comunidades paulinas.

En la estructura de la comunidad llama la atención la consideración especial de que son objeto los ancianos y los jóvenes, entre los que vuelve a distinguirse incluso entre mujeres y hombres (1 Tim 3,1s.; Tit 2,4.6). Se tiene plena conciencia de las distintas capacidades y formas de reacción, si bien la mayoría de las indicaciones se mantiene en reglas generales. Sólo en 1 Ped 5,5 encontramos algo parecido. El texto de Hch 5,6 permite suponer que los jóvenes desempeñaban determinados servicios, como por ejemplo enterrar a los muertos.

En 1 Tim 5,3-16 se ofrecen instrucciones sobre las viudas y para las viudas; también esto tiene su importancia para el ordenamiento eclesial[34]. Los ministros deben asumir de modo singular la protección de las viudas. Sobre este tema tenemos un paralelo interesante en Hch 6,1. En relación con 1 Tim 5, resulta interesante suponer que las viudas representaban una institución en las comunidades. Dicha institución no tenía carácter ministerial, sino asistencial; se pueden descubrir formas jurídicas: tener por lo menos sesenta años, depender de sí misma, haberse dedicado previamente a la actividad

32. A Timoteo se le llama «Diácono (servidor) de Cristo Jesús» (1 Tim 4,6), un uso que no tiene que ver con el nombre de un ministerio; además el término «servicio» se puede aplicar a Pablo y a Timoteo en un sentido mucho más lato (1 Tim 1,12; 2 Tim 4,5). Todo ministerio es servicio. Cf. J. Hainz, «Die Anfänge des Bischofs- und Diakonenamtes», en *Kirche im Werden*, Paderborn, 1976, pp. 91-107; J. Rohde, *Urchristliche und frühkatholische Ämter*, ThA 33, Berlin, 1976; G. Lohfink, «Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Past»: *ThQ* 157 (1977), pp. 93-106; J. P. Meier, «Presbyteros in the Pastoral Epistles»: *CBQ* 35 (1973), pp. 329-345.

33. Cf. G. Lohfink, «Weibliche Diakone im NT», en G. Dautzenberg y otros (eds.), *Die Frau im Urchristentum*, QD 95, Freiburg, 1983, pp. 239ss.

34. Cf. J. Müller-Bardorff, «Zur Exegese von 1 Tim 5,3-16», en *Gott und die Götter*, Festschrift E. Fascher, Berlin, 1958, pp. 113-133.

caritativa[35]. El telón de fondo de estas instrucciones es la miseria de las viudas solas en la sociedad antigua. Las mujeres que habían sido acogidas en la institución de las viudas dentro de la comunidad tenían derecho a que se les atendiera. ¿Había una recepción formal, con una promesa (cf. 5,12)? ¿Vivían las viudas en comunidad? En cualquier caso, podemos preguntarnos si la institución de las viudas no constituiría un precedente de la vida religiosa cristiana[36].

En las cartas pastorales, y de un modo especial en las instrucciones, hay muchos planos superpuestos, que se deben tener en cuenta. Las indicaciones a Timoteo y a Tito referentes a cómo deben instruir y cuidar a las viudas, a los jóvenes y a los ancianos, a los esclavos, etc., se dirigen siempre indirectamente a éstos. Más cierto todavía es que las instrucciones que reciben Timoteo y Tito sobre la forma de desempeñar su ministerio se dirigen también a los portadores del ministerio. En este contexto se sitúa la exhortación a manifestarse valientes y a predicar en una época en la que la gente no soporta la sana doctrina sino que se dedica a escuchar fábulas (2 Tim 4,1-5); en la misma línea se orientan las palabras de aliento a ser modelo para los creyentes en la palabra, en la vida, en el amor, etc. (1 Tim 4,12). También es digna de mención la llamada a tratar a los adversarios con suavidad y amabilidad, estando dispuestos a soportar el mal en ese terreno (2 Tim 2,24-26).

3. *Ética y esperanza en el final*

Al referirnos a los planos superpuestos observables en las instrucciones se ha dicho ya algo sobre la ética, pues los elementos implicados tocan la vida de los creyentes. A través de ellos se hace revivir la instrucción ética tradicional, que a veces crea la impresión de ser demasiado formal. El Apóstol y sus discípulos son ejemplos de vida cristiana; el Apóstol lo es sobre todo en su sufrimiento y su martirio. Sigue siendo válida la frase «Si hemos muerto con él, también viviremos con él; si nos mantenemos firmes, también reinaremos con él» (2 Tim 2,11s.). Resulta conmovedora la perspectiva del martirio, unida a la experiencia de haberse sentido abandonado por algunos colaboradores (4,9-18). Pero a Pablo se le presenta además como ejemplo de la misericordia y de la paciencia de Dios ante aquellos que no deben dudar de la gracia de Dios. Es indudable que el Pablo histórico entendió y vivió plenamente su existencia apostólica desde

35. Cf. Bartsch, *Anfänge*, pp. 112-138.
36. Cf. J. Ernst, «Die Witwenregel des 1 Tim - ein Hinweis auf die biblischen Ursprünge des weibliches Ordenswesen?»: *ThGl* 59 (1969), pp. 434-445.

la gracia. Pero la experiencia de Damasco la comprendió en el sentido de que había sido iluminado por el Evangelio y llamado por el Señor exaltado. En las cartas pastorales esa experiencia se convierte en una conversión del pecador, en un cambio desde la incredulidad a la fe (1 Tim 1,12-16)[37].

Una preocupación de las cartas pastorales la constituye la educación cristiana de los hijos. Esa forma de educación se presenta en el ejemplo de Timoteo. Lo que se afirma de su educación en forma de recuerdo debe ser objeto de imitación. Cuando era niño, fue educado en las palabras de la fe y en la sana doctrina (1 Tim 4,6), en la fe sincera (2 Tim 1,5). La mención de su abuela Loida y de su madre Eunice responde a la costumbre antigua de que fueran las mujeres las encargadas de educar a los hijos. Más tarde, esa tarea la asumían los padres[38]. Pero, además, Timoteo conoce desde niño las sagradas Escrituras, que se interpretan bajo la acción del Espíritu y que son útiles de muchas maneras (2 Tim 3,15s.).

Un término típico de las cartas pastorales es el sustantivo *eusebeia*[39], que el castellano «piedad» sólo traduce aproximadamente. El término procede de la filosofía moral griega, donde designa la relación reverencial ante dioses y hombres (soberanos, padres) e incluye el reconocimiento de los ordenamientos humanos[40]. Se puede suponer que el término tiene el mismo significado en las cartas pastorales, aunque hay que tener en cuenta que en ellas Cristo constituye el centro de ese ordenamiento. Se manifiesta así una relación tensa. Surge entonces la cuestión de saber si con la vocación cristiana cambian o se legitiman las relaciones existentes en el mundo.

El término *eusebeia* se convierte así en un termómetro interesante para medir las relaciones de la Iglesia y el mundo. Coincide con la concepción griega de la *eusebeia*, como demuestra 1 Tim 2,1s., donde se invita a pedir por todos los hombres, «por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos vivir una vida apacible con toda piedad y dignidad». La referencia cristológica la ofrece 1 Tim 3,6. En este texto se introduce una afirmación de fe cristológica con las siguientes palabras: «Y sin duda alguna, grande es el misterio de la piedad». En este contexto, el término

37. También en este tema existen puntos de contacto con losHechos de los Apóstoles. Cf. K. Löning, *Die Saulustradition in der Apg*, NTA 9, Münster, 1973.

38. Sobre la educación en la Antigüedad, cf. P. Blomenkamp, *RAC* VI, pp. 502-559 (con bibliografía).

39. W. Foerster, «Eusebeia in den Past»: *NTS* 5 (1958-1959), pp. 213-218; S. C. Mott, «Greek Ethics and Christian Conversion»: *NT* 20 (1978), pp. 22-48; D. Kaufamnn y Bühler, *RAC* VI, pp. 985-1052.

40. Cf. D. Kaufmann y Bühler, *RAC* VI, p. 986.

significa casi lo mismo que fe o religión en el sentido de «nuestra religión». En muchos textos, el término *eusebeia* casi no tiene mayor importancia (4,7s.; 6,5s.), constituyendo una virtud entre otras (6,11). La *eusebeia* recibe sello cristiano en relación con la idea del sufrimiento. A Timoteo y, en definitiva, a todos los demás se les presenta Pablo como ejemplo de sufrimiento por Cristo. La exhortación concluye con esta frase: «Y todos los que quieran vivir en Cristo Jesús sufrirán persecuciones» (2 Tim 3,10-12). Los destinatarios saben ya desde hace mucho tiempo que Pablo ha sucumbido bajo la espada romana, es decir, bajo la autoridad del Estado. Vale la pena notar que al final de la 2 Tim no se dice que Pablo fuera condenado a muerte por Roma; lo mismo ocurría en los Hechos de los Apóstoles. Pablo ha mantenido la *eusebeia* en su sentido último y propio, no ha perturbado el orden establecido, sino que lo ha sufrido.

La transigencia de las cartas pastorales frente al orden establecido se revela claramente en un punto concreto, en la instrucción a la mujer (1 Tim 2,8-15; 5,11-15) y a los esclavos (6,1s.). Ya es significativo que se hable de esos dos grupos sucesivamente. Hoy se puede afirmar que en el texto se establecen normas opresoras. La idea paulina de la libertad del cristiano, que hubiera tenido que ser desarrollada, aparece bloqueada totalmente.

En la confrontación con los herejes, el ordenamiento existente aparece desde otra perspectiva, es decir, como ordenamiento creacional. Los herejes prohíben el matrimonio y determinados alimentos; frente a ellos se afirma: «Porque todo lo que Dios ha creado es bueno y no se ha de rechazar ningún alimento que se coma con acción de gracias, pues queda santificado por la Palabra de Dios y por la oración» (1 Tim 4,3-5).

A los ricos se les recuerdan sus obligaciones sociales, es decir, deben hacer el bien, ser ricos en buenas obras, dar gustosamente y con liberalidad (1 Tim 6,17-19); esta exhortación coincide con una tradición cristiana ya configurada. Se advierte del peligro de la codicia. Se exhorta a todos a la sobriedad. La fundamentación de esa exhortación evoca un dicho de la Sabiduría: «Porque nosotros no hemos traído nada al mundo y nada podemos llevarnos de él» (6,7-10; cf. Job 1,21; Ecl 5,15).

Llama la atención que en la instrucción ética haya desaparecido el motivo escatológico, la perspectiva de la parusía como impulso moral. En este sentido resulta característico que en las cartas pastorales se siga usando terminología apocalíptica. Se habla de «aquel día» (2 Tim 1,12.18), identificándolo con la parusía; de los últimos días, en los cuales se producirá la apostasía que ya ha comenzado

ahora (1 Tim 4,1)[41]; se afirma además que los últimos días serán tiempos difíciles (2 Tim 3,1). Precisamente esta forma de hablar indica que el final se considera muy lejano. Se sigue usando, pues, la terminología apocalíptica, pero sus contenidos no determinan el presente; más todavía: han pasado a formar parte del inventario. Queda, pues, claro que la parusía —o, dicho en la terminología de las cartas pastorales, la epifanía de Cristo— vendrá. El Dios bienaventurado y poderoso la manifestará a su debido tiempo (1 Tim 6,14s.). En su manifestación gloriosa el Salvador pondrá fin a «este eón» (cf. 2 Tim 4,10), juzgará a los vivos y a los muertos (4,1). Hasta entonces es preciso transmitir el depósito encomendado, ejercer el ministerio asumido (cf. 1 Tim 6,14). Próximo ya a la muerte, Pablo anhela que lo reciban en el reino celeste del Señor (2 Tim 4,18), en el reino de Cristo Jesús (4,1). Podemos suponer que la expresión se refiere a la unión con Cristo que se producirá inmediatamente después de la muerte. Nada se dice de que Cristo transmita el señorío al Padre (cf. 1 Cor 15,28). Con todo, la llegada del día del juicio universal es cosa de Dios (1 Tim 6,14s.). Aquel día, el Apóstol y los que se hayan mantenido como él serán agraciados y recibirán la corona de la gloria (2 Tim 4,8).

Bibliografía

W. Lütgert, *Die Irrlehrer der Past*, BFChTh 13/3, Gütersloh, 1909; W. Nauck, *Die Herkunft des Verfassers der Past*, tesis, Göttingen, 1950; H.-W. Bartsch, *Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen*, ThF 34, Hamburg-Bergstedt, 1965; A. T. Hanson, *Studies in the Pastoral Epistles*, London, 1968; G. W. Knight, *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*, Kampen, 1968; H. Maehlum, *Die Vollmacht des Timotheus nach den Past*, Basel, 1969; R. J. Harris, «The Background and Significance of the Polemic in the Pastoral Epistles»: *JBL* 92 (1973), pp. 549-564; P. Trummer, *Die Paulustradition der Past*, Beiträge zur bibl. Exegese und Theologie 8, Frankfurt a.M., 1978; H. von Lips, *Glaube - Gemeinde - Amt*, FRLANT 122, Göttingen, 1979; S. G. Wilson, *Luke and The Pastoral Epistles*, London, 1979; D. C. Verner, *The Household of God*, SBLDS 71, Chicago, 1981; R. Schwarz, *Bürgerliches Christentum im NT?*, ÖSB 4, 1983; B. Fiore, *The Function and Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles*, AnBib 105, Roma, 1986; M. Wolter, *Die Past als Paulustradition*, FRLANT 146, Göttingen, 1988.

41. La expresión griega es ἐν ὑστέροις καιροῖς.

III. LA CARTA A LOS HEBREOS

1. *Los materiales preexistentes*

La denominada carta a los Hebreos plantea numerosos enigmas. Sin datos sobre su mitente[1] ni sobre sus destinatarios, se presenta como «palabra de exhortación» (Heb 13,22) y se asemeja a la enigmática figura sin años de Melquisedec (7,3). Con todo, la mayoría de los comentaristas consideran a su autor como un pensador original, que no sólo habla un griego elegante, sino que además fue capaz de desarrollar una concepción teológica propia —por no decir caprichosa—. Por todo ello, resulta difícil determinar las tradiciones existentes en el escrito. Se puede suponer que es posible que asumiera tradiciones e ideas, pero las reelaboró completamente. Así, pues, resulta aconsejable tener en cuenta ante todo ese sello personal, precisamente al considerar la carta a los Hebreos[2].

La corriente de la tradición que, pese a todo, ha asumido la carta, sólo se puede calificar de paulina en un sentido muy lato. En el escrito se echan de menos datos esenciales de la teología paulina, como la justificación por la fe y la condición del bautizado en Cristo. Los elementos que guardan alguna semejanza con lo paulino se conciben y formulan de forma muy diferente. En lugar de la resurrección de Cristo, la carta prefiere hablar de la exaltación a los cielos. La postura frente a la Ley es —como se verá en su momento— muy distinta a la que encontramos en Pablo. En el esbozo histórico que desarrolla la carta no tiene ya importancia la distinción entre judíos y gentiles[3]. No es casualidad que algunos elementos comunes aparezcan también en Pablo como material tradicional; esto ocurre con la afirmación de fe sobre la expiación ofrecida por Cristo con su sangre (Rom 3,25s.) o con la presentación del paradigma de la generación desobediente de Moisés como una llamada de advertencia (1 Cor 10,1-11); en estos casos parece aconsejable contar con una corriente tradicional común[4].

En relación con la afirmación sobre Jesucristo Sumo Sacerdote, central para la cristología de la carta a los Hebreos, pero que en el

1. El encabezamiento «A los Hebreos» se halla testimoniado ya en antiguos manuscritos y debe de proceder de la época en que se recopilaron los escritos del Nuevo Testamento.

2. Tengo la impresión de que Weiss, *Hebr*, sigue expresamente esa línea.

3. Grässer, *Hebr* I, pp. 17s., considera que 13,22-25 es un texto secundario. Si esto fuera así, desaparecería incluso la relación formal con Pablo. Pero en el caso de que se tratara de la obra de un interpolador tardío, ¿no habría expresado éste con mayor claridad la relación con Pablo?

4. Hegermann, *Hebr*, pp. 14-16, acentúa la relación especial de la carta a los Hebreos con textos paulinos de la tradición.

conjunto del Nuevo Testamento sólo aparece en este escrito, también resulta difícil encontrar un punto de referencia concreto en la tradición. En el campo de la tradición cristiana ese título vuelve a aparecer en la primera carta de Clemente. Pero los textos permiten pensar en un uso litúrgico previo (36,1; 61,3; 64). Es verdad que en el judaísmo contemporáneo (Qumrán) había esperanzas mesiánicas de carácter sacerdotal; es verdad que había en el ambiente especulaciones diversas sobre Melquisedec, en las que se le consideraba un ángel del cielo o una figura salvadora, un *lógos* divino[5]; pero también en estos casos son tan grandes las diferencias que resulta difícil establecer dependencias y es preferible hablar de una corriente de la tradición, dentro de la cual el autor de la carta a los Hebreos pudo desarrollar su pensamiento sobre Jesucristo como Sumo Sacerdote según el orden de Melquisedec, con posibilidades de ser entendido y aceptado.

El exordio de la carta (1,1-4) permite sacar algunas conclusiones. Es opinión casi unánime de los investigadores que el autor ha puesto al principio de su escrito la confesión de fe de la comunidad (comparable a Rom 1,3s.); ésta no es sólo el punto de partida de sus reflexiones, sino que su interpretación determina además sustancialmente el contenido de la carta. La confesión de fe y la interpretación[6] son de hecho los factores característicos de la misma. La carta comienza así:

> Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por los profetas;
> en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo,
> a quien instituyó heredero de todo,
> por quien también hizo los mundos;
> el cual, siendo resplandor de su gloria e impronta de su sustancia
> y el que sostiene todo con su palabra poderosa,
> después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas,
> con una superioridad sobre los ángeles tanto mayor
> cuanto más les supera en el nombre que ha heredado[7].

5. Se tiene en cuenta sobre todo a Filón, más tarde a Qumrán (11 Q Melch), la mística de Merkaba, la gnosis. Cf. G. Wuttke, *Melchisedek, der Priesterkönig von Salem*, BZNW 5, Giessen, 1927; M. Simon, «Mélchisédek dans la polémique entre Juifs et Chrétiens et dans la légende», en *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris, 1962, pp. 102-124; S. Nomoto, *Die Hohepriester-Typologie im Hebr*, tesis, Hamburg, 1965; Theissen, *Untersuchungen*, pp. 135-152; M. Delcor, «Melchisedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews»: *JSJ* 2 (1971), pp. 115-135; Loader, *Sohn und Hoherpriester*, pp. 220-222.

6. Cf. la monografía de Laub, que lleva precisamente ese título.

7. Cf. E. Grässer, *Hebr 1,1-4*, EKK.V 3, Zürich, 1971, pp. 55-91; D. W. B. Robinson, «The Literary Structure of Hebr 1,1-4»: *AJBA* 2 (1972), pp. 178-186; J. P. Meier, «Structure and Theology in Hebr 1,1-4»: *Bib* 66 (1985), pp. 168-189; D. A. Blanck, «Hebrews 1,1-4»: *WThJ* 49 (1987), pp. 175-194.

Dios ha hablado. Todo empieza con la palabra de Dios pronunciada y proclamada a los hombres. Se revela así con claridad el predominio que tiene en la carta la teología de la palabra de Dios. Antes de comenzar a hablar de Cristo, el autor tiene que evocar esa palabra de Dios, pronunciada ciertamente de forma definitiva por el Hijo. El pensamiento va desde la palabra de Dios al Hijo como contenido central de la confesión de fe cristiana. Sólo a través de esta confesión se accede a la tradición. Frente a aquélla, el autor ha dado preferencia a la teología de la palabra, dando a entender así que el *acontecimiento* de Cristo está cargado de contenido.

Que la confesión está marcada por la tradición se descubre sobre todo en su estructura. Ésta contiene los tres pasos que comienzan en la preexistencia (por quien también hizo los mundos), pasan por el abajamiento (llevó a cabo la purificación de los pecados) y llegan a la exaltación (se sentó a la diestra de la Majestad). Ese proceso en tres pasos lo encontramos también en el himno a Cristo de Flp 2,6-11[8]. El texto habla de la relación del Hijo con Dios (resplandor de su gloria e impronta de su sustancia), con el mundo y con los hombres (lo sostiene todo). La misma idea de que el Hijo preexistente ha participado en la creación de las cosas por Dios, es decir, la idea de la mediación en la creación, podemos encontrarla reflejada también en la tradición confesional cristológica (Jn 1,3; Col 1,16); lo mismo se puede decir de la idea de que la creación se sostiene a través de él (Col 1,17). El recurso a Sal 110,1: «Dijo el Señor a mi Señor; siéntate a mi derecha» para expresar la exaltación y la entronización constituye uno de los puntos de apoyo de la Escritura más frecuentes en el Nuevo Testamento. Nuestro texto lo transforma en las majestuosas frases activas en tercera persona, de las que volveremos a hablar en su momento (Heb 8,1; 10,12; 12,2). La atribución de un nombre recuerda también a Flp 2,9[9]. En este contexto se subraya que ese nombre es superior al de los ángeles; esta asociación de «Cristo sobre los poderes espirituales», que se desarrollará inmediatamente (Heb 1,5ss.), pudo haberla provocado el hecho de que estuviera enraizada en el patrimonio confesional cristológico (cf. Flp 2,10; Col 1,16)[10]. La carta a los Hebreos no piensa ciertamente, en

8. En aquel texto se afirma: existía en forma de Dios, se anonadó, fue exaltado. Cf. O. Hofius, *Der Christushymnus Phil 2,6-11*, WUNT 17, Tübingen, 1976, pp. 75ss.

9. No queda claro cuál sea el nombre. Para Grässer, *Hebr* I, p. 66, se trata del nombre de Hijo, opinión rebatida por Weisse, *Hebr*, pp. 153s., que piensa en el nombre de Dios.

10. No parece que se manifieste aquí intención polémica contra una doctrina falsa sobre los ángeles. El esquema de la superación —en definitiva Cristo lo supera todo— es típico de Hebreos. Cf. H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und im Spätjudentum*, WUNT 2, Tübingen, 1951, p. 129, nota 1.

primer término, en las fuerzas del destino que esclavizan al hombre, sino en seres espirituales buenos: «Espíritus servidores, con la misión de servir a los que han de heredar la salvación» (1,14).

No es posible determinar con seguridad los términos exactos de la tradición cristológica del exordio, puesto que el autor ha impreso en ella su propio sello y además la ha reformulado parcialmente. Los términos exactos de la tradición podrían conservarse aún, al menos en parte, en los versículos 2c.3a.b (líneas 4-6 del texto que hemos ofrecido más arriba). De hecho, las ideas de la creación y conservación del mundo no vuelven a tener importancia en el resto de la carta. Es más, esas ideas se hallan en cierta tensión con la imagen del mundo representada por el autor de la carta. Esta imagen tiene carácter dualista. El mundo terreno es limitado, pasajero, quebradizo y camina rápidamente hacia la transformación; el mundo celeste, por el contrario, permanece, se mantiene firme, inquebrantable (12,27s.).

Que se hable de la creación de los eones y no del cosmos podría atribuirse a una interpretación. Ésta quiere hacer valer, además del aspecto espacial, el temporal, el conjunto de todo lo que se ve afectado por el paso del tiempo[11], las estaciones; de ese modo se confiesa que Cristo es Señor no sólo de todos los espacios, sino también de todos los tiempos. También la afirmación «el cual [...] sostiene todo con su palabra poderosa», si no se debe al autor, es muy próxima a sus ideas, pues aquí reaparece la teología de la palabra. La palabra de la creación se prolonga en la palabra de la salvación. Y como tal, tiene fuerza portante.

Como material preexistente se deben considerar sobre todo las expresiones «resplandor de su gloria e impronta de su substancia». Éstas no tienen paralelo en todo el Nuevo Testamento y revelan que la tradición estaba enraizada en un ambiente judeo-helenista-cristiano. En Sab 7,26, la sabiduría, que además es compañera de Dios en la creación, es «reflejo de la luz eterna, un espejo impoluto de la actividad de Dios, una imagen de su bondad»[12]. La dignidad divina del Hijo se va desarrollando a base de reflexiones sobre la Escritura —un elemento característico del estilo del autor (Heb 1,5-13)—, culminando tal vez en la referencia al Hijo con el nombre de Dios: «Tu trono, oh Dios, (permanece) por los siglos de los siglos» (1,8 = Sal 44,7).

Si seguimos considerando los elementos en los que el autor reinterpreta la tradición, nos encontramos con la idea de precedencia

11. Cf. Weiss, *Hebr*, p. 143. Ya Riggenbach lo interpretaba así.
12. Otros textos, sobre todo de Filón, en Braun, *Hebr*, pp. 24s.

del heredero. En su exaltación, el Hijo ha sido constituido «heredero de todo» (1,2b)[13]. A la comunidad se le promete obtener una herencia eterna (9,15; cf. 11,7s.; 12,17). Ésta se otorga a través de su muerte. En último término, la idea de la herencia hunde sus reaíces en la tipología de Canaán, en la ocupación de la tierra por el pueblo, en la que a cada una de las tribus se le entregó por suerte (κλῆρος) su parte en la herencia. La generación de Moisés, que caminó hacia la tierra de Canaán a través de una dura peregrinación por el desierto, es para nuestra carta tipo del nuevo pueblo de Dios. La perspectiva que se presenta es obtener lo prometido. La meta a alcanzar, la posesión eterna. Cristo, heredero de todo, garantiza la seguridad de que se llegará a esa meta[14] y además está dispuesto a compartir y a entregar su herencia como don. La doble significación de la palabra griega διαθήκη, que significa tanto alianza como testamento, sirve al autor de base para afirmar ulteriormente que la promesa de la alianza se realizó con la muerte de Cristo (9,15ss.).

Las ideas de humillación y exaltación son sumamente importantes en el resto de la carta (1,3c.d). La primera se refiere claramente a la crucifixión, en la que el Hijo llevó a cabo la purificación de los pecados. Sólo así se hizo posible limpiar nuestra conciencia manchada (10,22), mientras que todos los demás ritos de expiación e intentos de purificación resultaron ineficaces (cf. 9,13s.23; 10,1-4). Pero el efecto de la purificación realizada por la muerte en la cruz consiste sobre todo en que los purificados pueden entrar ahora en la tierra de Canaán, en el santuario del cielo, en el que los agotados peregrinos alcanzan la meta de su camino. Cristo les ha facilitado la entrada y les ha abierto el camino. Por esta razón, la afirmación sobre la exaltación, formulada con palabras de Sal 110,1, tiene relevancia no sólo cristológica, sino también soteriológica.

Así, pues, el mismo hecho de que se haya asumido la confesión de fe en el exordio de la carta es ya una interpretación de dicha confesión. El desarrollo posterior enlaza con esa interpretación. Se mencionan los temas importantes: Jesucristo, el Hijo, es el guía en nuestro camino terreno hacia la patria celeste. En cuanto Hijo, garantiza la promesa. En su humillación y exaltación nos ha salvado. Al hablar de la purificación de los pecados se escucha el tema del Sumo Sacerdote. En el resto de la carta, la confesión de fe en el Hijo se interpreta en relación con la idea del Sumo Sacerdote. Se invita a

13. Al poner antes al heredero se rompe incluso la sucesión «cronológica». Esto da idea de la importancia que tenía este pensamiento para el autor.

14. El telón de fondo de esta afirmación es Sal 2,7. Este mismo versículo del salmo se cita en Heb 1,5.

la comunidad a permanecer inquebrantable en esta confesión (4,14; 10,23). Una preocupación de toda la carta es fortalecer en los oyentes la fidelidad a la confesión de la fe.

2. *La teología de la palabra de Dios*

Dios ha hablado. Dios ha hablado desde antiguo a los padres por medio de los profetas, pero al final de los tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo. Con esta indicación, hecha al principio de la carta, se manifiesta la importancia eminente de la palabra de Dios. En este sentido, conviene observar dos cosas. En primer lugar, que la salvación se vincula a la palabra de Dios. Por el simple hecho de que Dios haya hablado, de que, al hacerlo, haya salido de sí mismo, se nos ha ofrecido salvación y redención. A ello se añade, en segundo lugar, que en la carta a los Hebreos este hablar de Dios se contempla una y otra vez en la sucesión de un entonces y un ahora, tal y como se indica al principio.

Lo decisivo en todo ello es que Dios ha hablado ahora en su Hijo. Sin embargo, la palabra que Dios ha dirigido en el pasado no ha perdido su valor. El autor trata la palabra de Dios de la Escritura admirablemente, mostrando una capacidad singular para aplicarla al presente de forma directa y eficaz. Es verdad que hay grados; y a ellos hay que atender. La sucesión cronológica de la palabra de Dios en un antes y un ahora implica una valoración diferente. Lo que ocurre ahora es mejor, más eficaz. Ahora hay una esperanza mejor (7,19), una alianza mejor (7,22; 8,6), promesas mejores. Dios tenía ya «dispuesto algo mejor para nosotros» (11,40). Este «mejor» constituye una categoría fundamental en la argumentación del autor; por ello se justifica que hablemos de superación. Dios no ha suprimido su palabra pasada, pero la ha superado. Al hablar en el Hijo, Dios mismo se ha superado en cierto modo. La superación se describe en 12,18-24 con una serie de imágenes impresionantes[15]. La referencia a la palabra de Dios pronunciada en el pasado y superada ahora puede interpretarse en el sentido de un ejemplo admonitorio: «Pues si la palabra pronunciada por medio de ángeles obtuvo tal firmeza que toda transgresión y desobediencia recibió justa retribución, ¿cómo saldremos nosotros absueltos si descuidamos tal salvación?» (2,2).

La distinción entre antes y ahora, antiguo y nuevo debe contemplarse en un sentido histórico-salvífico; del mismo modo, en el terre-

15. En 12,8ss. se confrontan en concreto la revelación de Dios en el Sinaí y la revelación en el Hijo según el esquema «No habéis [...] habéis». «No os habéis acercado a una realidad (montaña) sensible, fuego ardiente [...] sino que os habéis acercado al monte Sión, a la ciudad del Dios vivo, etc.».

no cristológico y parenético se puede considerar que la palabra de Dios pronunciada en el pasado —accesible a través de la Escritura— se dirige directamente a la comunidad. Así, en 1,5s.8-13, algunos textos de la Escritura en los que el autor descubre una relevancia cristológica, Dios los dirige directamente al Hijo; es el caso de «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7) o «Tu trono, oh Dios, (permanece) por los siglos de los siglos» (Sal 44,7)[16]. La frase de la Escritura del Antiguo Testamento se convierte en la predicación cristiana directa. Ha sido introducida en el acontecimiento de Cristo. Sal 40,7-9 se pone con toda osadía en labios de Cristo: «Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo. Sacrificios y oblaciones por el pecado no te agradaron. Entonces dije: he aquí que vengo —pues de mí está escrito en el rollo del libro— a hacer, oh Dios, tu voluntad». Según el autor, estas palabras las pronuncia el Hijo al entrar en el mundo; lo cual significa que, para él, la muerte del Hijo en la cruz, que puso fin de una vez para siempre a todos los otros sacrificios, es la meta de su camino terreno (Heb 10,5-10)[17].

Resulta muy significativo el uso parenético del salmo 95 en Heb 3,7-4,11. Se trata de la advertencia a escuchar «hoy» la voz de Dios y a no endurecer el corazón, de modo que sea posible finalmente entrar en su descanso. La generación de Moisés, que se endureció con la incredulidad, se evoca como una forma de advertencia. No llegaron al descanso. Sus cuerpos fueron abandonados en el desierto. Pero lo que llama la atención en esta forma de argumentar es que, a la luz de la palabra de Dios, el autor subsume a la generación de Moisés y a la generación cristiana actual. Lo que ocurrió sigue teniendo valor. Era una palabra de promesa. La promesa que hizo Dios de entrar en su descanso no se cumplió en la generación de Moisés, sigue en pie y se cumplirá en la comunidad cristiana[18]. La identidad permanente de la palabra de Dios se manifiesta muy bien en el paso de la promesa al Evangelio (4,1s.): «... permaneciendo en vigor la promesa [...] También nosotros hemos recibido una buena

16. De igual modo, en Heb 2,6s. Sal 8,5-7 se aplica directamente a Cristo —aunque no como palabra de Dios—. Lo que caracteriza la forma de interpretar la Escritura en este caso no es sólo que se identifique con Cristo al «hombre» del salmo, sino que se relacione en concreto con su condición de hombre y con su muerte la misma afirmación: «Le hiciste un poco inferior a los ángeles» (v. 9). Cf. P. Aufret, «Note sur la structure littéraire d'Hébr 2,1-4»: *NTS* 25 (1978-1979), pp. 166-179.

17. Cf. Schröger, *Schriftausleger*, pp. 172-177; J. C. McClullough, «The Old Testament Quotations in Hebrews»: *NTS* 26 (1979-1980), pp. 363-379; Kistemaker, *Citations*, p. 88.

18. Käsemann, *Gottesvolk*, p. 12, observa lo siguiente: «La novedad de la palabra de Dios en Cristo consiste únicamente en que, a diferencia de lo que ocurría en el pasado, su cumplimiento no está expuesto al peligro ni al fracaso, sino que se ha convertido en palabra inquebrantable».

nueva, lo mismo que ellos». La argumentación teológica se apoya en la idea de la fidelidad de Dios a sus promesas[19]. Sin embargo, en el contexto el acento recae en la parenesis. El «hoy», que se refiere a la ocasión singular, al momento que se apresura hacia el final, se renueva en el momento actual. Dios volvió a determinar un día, un «hoy» (4,7). El Espíritu Santo ha hablado en la Escritura (3,7).

En la escucha de la palabra hay salvación. Esta afirmación vale tanto para la palabra dirigida al antiguo pueblo de Dios y renovada ahora en Jesucristo, como para la palabra que Jesucristo ha pronunciado. El acontecimiento de la salvación es en primer término acontecimiento de la palabra. La salvación comenzó con la predicación del Señor y se ha reforzado entre nosotros a través de aquellos que la escucharon (2,3). De este modo se valora tanto el hecho de que en la predicación del Jesús terreno la palabra se haya enraizado históricamente, como el de que esa palabra se haya transmitido y se haya formado una especie de tradición cristiana. Esto se puede afirmar, aun cuando la carta a los Hebreos no haya recogido ningún elemento de la predicación de Jesús como los que encontramos en los Evangelios. También esto es un signo de que, por encima de los contenidos, lo que interesa es el hecho de que Dios se ha revelado definitivamente en Jesucristo.

Pero la palabra de Dios no es sólo salvación; también es juicio. Al final de la primera parte de la carta, inmediatamente después de la amonestación de salmo 95, se da cuenta de la función enjuciadora de la palabra. Es viva, eficaz, más tajante que una espada de doble filo. Penetra y divide alma y espíritu, las junturas y las médulas[20]. Su capacidad para llamar a los hombres a penitencia y para desvelar sus pensamientos la subraya el hecho de que casi se identifica con Dios (4,12s.). También esto se relaciona con el carácter revelador de la palabra.

3. *Jesucristo, el Sumo Sacerdote*

El signo más evidente de la independencia de la teología de la carta a los Hebreos lo constituye la doctrina sobre el Sumo Sacerdote. Con todo, esa independencia no se manifiesta únicamente en el uso del predicado «Sumo Sacerdote», que sólo este escrito aplica a Cris-

19. Weiss, *Hebr*, p. 277, piensa que en este punto el autor se mantiene en la tradición de la pregunta básica de la apocalíptica judía.

20. Los comentaristas observan que la referencia a la palabra encierra la primera parte en una inclusión (1,1 y 4,12). Este hecho sirve también para acentuar la importancia de la teología de la palabra. Ambos textos tienen además relaciones con ideas sapienciales: en 1,2, la mediación en la creación; sobre 4,12s., cf. Sab 7,22s.; sobre 4,3, cf. Sab 7,26.

to. En él se muestra el punto central, en torno al cual se ordenan más o menos las otras ideas de la carta. Si nos preguntamos cuál es el punto central de la carta, la idea del pueblo de Dios peregrino, la interpretación de la Escritura o bien la idea del Sumo Sacerdote, hay que decidirse claramente por esta última opción. En favor de ella se puede invocar el testimonio del autor: «Éste es el punto capital de cuanto venimos diciendo: que tenemos un Sumo Sacerdote tal, que se sentó a la diestra del trono de la Majestad en las alturas» (8,1). Así queda patente que en la doctrina sobre el Sumo Sacerdote la persona y la salvación de Cristo se hallan unidas inseparablemente. A través de esa doctrina se exponen las preocupaciones cristológicas y soteriológicas esenciales.

Hemos constatado muchas veces que en la carta a los Hebreos se reinterpreta la confesión de fe de la comunidad con una coherencia que hay que calificar de extraordinaria. Ahora podemos decir que la confesión de fe en la humillación y la exaltación del Hijo se reinterpreta mediante la doctrina del Sumo Sacerdote. Cristo y su salvación aparecen con una luz nueva. En este sentido resulta interesante la primera aparición del título «Sumo Sacerdote» en 2,17 y su contexto. Tras una cadena de citas de la Escritura, que sirve para exponer la situación del Hijo por encima de los ángeles y de la creación entera (cap. 1); tras hacer valer la teología de la Palabra de Dios y de la necesidad de escucharla debidamente (1,1s.; 2,1-4), recurriendo a Sal 8,5-7, el autor pasa a tratar explícitamente el tema del Sumo Sacerdote, relacionándolo con la humillación: «... pues por la gracia de Dios gustó la muerte para bien de todos. Pues convenía en verdad que aquel (Dios) por quien es todo y para quien es todo llevara muchos hijos a su gloria, perfeccionando mediante el sufrimiento al que iba a guiarlos a la salvación» (2,9s.). Es decir, Dios puso al Hijo en el camino de una solidaridad extraordinaria. Los hijos —adecuándose así al Hijo— se muestran también solidarios[21]; pero ello se realiza sobre todo a través del sufrimiento que el Hijo debe asumir, una idea que se desarrollará inmediatamente. En su condición de «guía», el Hijo realiza, inaugura un camino, el camino de la salvación, que conduce a la gloria y en definitiva a Dios.

Esta solidaridad del Hijo con los hijos se fundamenta en 2,11 mediante un argumento tan extraño como discutido: «Pues tanto el santificador como los santificados tienen todos el mismo origen. Por eso no se avergüenza de llamarlos hermanos». En esta expresión el Hijo y los hijos se confrontan en su respectiva condición de santifi-

21. Con la expresión correspondiente no se alude a una salvación que fuera privilegio de los varones.

cador y santificados por él. Él los ha hecho capaces de recorrer bajo su guía el camino hacia Dios. Aun cuando ya son perfectos, se hallan todavía en camino. En último término, poder-acercarse-a-Dios sólo puede concederlo el mismo Dios. Pero también lo concede el Hijo, con lo cual manifiesta su cualidad divina. Para fundamentar una actividad tan inaudita se ofrece en este texto el argumento de que el Hijo y los hijos tienen el mismo origen.

Se plantea la cuestión de saber quién o cuál es ese origen. En principio debería quedar claro que se trata de una persona (εἷς) y no de un objeto (ἕν). Se han hecho distintas propuestas: Adán, el *Anthropos*, Abrahán[22]. Actualmente se va imponiendo la opinión de que se trata de Dios. Ahora bien, no parece que se hable de la creación, de que el Hijo y los hijos fueran creados por Dios, pues el Hijo preexistente no ha sido creado, sino que existe desde la eternidad. Pero, esto llevaría consigo la consecuencia de que también los hijos preexistían[23]. ¿Habrá pensado el autor en que los hijos preexistían en el Hijo al modo del mito sobre el *Anthropos*? En ese caso, su estar en el mundo significaría un destino trágico. En favor de ello abogarían las afirmaciones que siguen, según las cuales el estar en el mundo significa estar en esclavitud, estar marcado por el temor ante la muerte y estar entregado al dominador de la muerte, al diablo (2,14s.)[24].

Además, desde esta perspectiva adquiere toda su importancia la idea de solidaridad. La solidaridad la realizó el Hijo en su encarnación; su destino está determinado por el destino de los hijos. Si quería librarlos tenía que participar de su suerte, tenía que hacerse hombre y asumir las condiciones de su existencia. En este sentido, el «convenía» de 2,10 habría que entenderlo, también, no como expresión de la conformidad con las Escrituras, sino de una necesidad exigida por las circunstancias[25]. Con todo, este paso es gracia, se realiza con libertad amorosa. Esto se expresa en la frase «No se aver-

22. Sobre este debate, cf. Weiss, *Hebr*, pp. 212-215; J. C. Dhôtel, «La "sanctification" du Christ d'après Hébreux 2,11»: *RSR* 48 (1960), pp. 420-452; G. W. Grogan, «Christ and His People»: *VoxEv* 6 (1969), pp. 54-71; D. G. Miller, «Why God Became Man»: *Interp* 23 (1969), pp. 408-424; E. Grässer, «Die Heilsbedeutung des Todes Jesu in Hebr 2,14-18», en *Festschrift E. Dinkler*, Tübingen, 1979, pp. 165-184; C. J. A. Hickling, «John and Hebrews. The Background of Hebrews 2,10-18»: *NTS* 29 (1983), pp. 112-116.

23. Esto se aproximaría a la doctrina de la *syngeneia* propia de la gnosis. Esta interpretación la defienden Grässer, *Hebr* I, pp. 126-142; Braun, *Hebr*, p. 64. Por su parte, Weiss, *Hebr*, pp. 212s., se esfuerza por relacionar la interpretación de la *syngeneia* con la interpretación sobre Abrahán. Hegermann, *Hebr*, p. 75, considera que en el v. 11 se expresa el origen creado del Hijo y de los hijos. Según Laub, *Schaut auf Jesus*, pp. 427s., el autor utiliza la visión gnóstica con fines teológicos.

24. Esta visión del mundo recuerda el himno de Flp 2,6-11. Allí son fuerzas del destino —destruidas por Cristo— las que esclavizan a la humanidad.

25. Grässer, *Hebr* I, p. 126.

güenza de llamarlos hermanos». Ahora bien, el Hijo se distingue de los hijos en un punto, en que está libre de pecado (4,15; 7,27). El carácter gratuito de la salvación separa la carta a los Hebreos de la gnosis, en cuya concepción cosmológica y soteriológica se admite la actuación de leyes físico-teológicas. Por ello no se puede afirmar que el autor de Hebreos quería enseñar realmente la doctrina de la preexistencia de las almas. De hecho utiliza la idea ya existente de la *syngeneia* como una forma de hablar y para ilustrar llamativamente la disposición del Hijo a la solidaridad plena con los hombres[26].

Sólo tras asegurar esa solidaridad considera el autor adecuado introducir el título de «Sumo Sacerdote». Y al hacerlo se vuelve a acentuar la «simpatía» con los hermanos: «Por eso tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para ser misericordioso y Sumo Sacerdote fiel en lo que toca a Dios en orden a expiar los pecados del pueblo» (2,17). Elementos distintivos son que es misericordioso y fiel.

En 3,1 se dice de Jesús que es «enviado (apóstol) y Sumo Sacerdote de nuestra confesión». En relación con esta cita hay que observar que tanto en ella como en otras se introduce el nombre de Jesús. O, cabría decir mejor, que el nombre de Jesús aparece solo, y no en la forma Jesucristo, tan extendida en la literatura epistolar. Es cierto que el autor de la carta a los Hebreos conoce también esa forma (10,10; 13,8.21; cf. 13,20: «nuestro Señor Jesús»); pese a ello sigue siendo interesante la referida observación. El uso del nombre de Jesús revela ciertamente un interés especial por el Jesús terreno[27]. Sin duda, ese interés no toca a los detalles históricos de su actividad terrena. Incluso algunos textos que podrían interpretarse en esa línea persiguen otro objetivo. Inmediatamente nos acercaremos a los más importantes, pues tienen que ver también con el título de Sumo Sacerdote. Por lo demás, el uso del nombre de Jesús aparece relacionado normalmente con el ministerio y la función del Sumo Sacerdote, sobre todo con su muerte (2,9; 10,19; 12,24; 13,12; cf. además 4,14; 6,20; 7,22). Según esto, el interés del autor no es histórico, sino teológico y, más en concreto, soteriológico. Lo importante no son los detalles históricos, sino que Jesús vivió una vida terrena, humana. Lo importante es el hecho de que ha venido. Esto era absolutamente necesario para realizar su ministerio de Sumo Sacerdote. Por otra parte, a Jesús se le llama en 3,1 «apóstol» —único caso en

26. Lo que a nosotros puede parecernos una argumentación osada, al autor le parecía perfectamente inteligible para los destinatarios de su escrito.

27. Cf. Laub, *Schaut auf Jesus*; E. Grässer, «Der historische Jesus im Hebr»: *ZNW* 56 (1965), pp. 63-81; J. Roloff, «Der Mitleidende Hohepriester», en *Festschrift H. Conzelmann*, Tübingen, 1975, pp. 143-166.

todo el Nuevo Testamento[28]—; este título podría referirse a su actividad predicadora (según 2,3).

El texto con mayores resonancias «históricas» podría ser 5,7-9[29]. Se refiere a Jesús, el «gran Sumo Sacerdote» e «Hijo de Dios» (4,14) y trata de su Pasión, concretamente de un combate de súplica previo a su muerte, durante el cual «ofreció en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte». De hecho, el texto recuerda la perícopa de los sinópticos sobre Getsemaní. Sin embargo, más que pensar en una dependencia directa respecto a los sinópticos, parece más probable suponer que se habla de la *passio iusti* con el lenguaje de los salmos, al que recurren también los relatos sinópticos de la pasión (cf. Sal 22,25: «lo invocaba»; 39,13). La inserción del combate suplicante de Jesús en Heb 5 no responde al interés por el dato histórico. Más bien quiere aclarar que Jesús cumplió un presupuesto esencial para ser Sumo Sacerdote, la «simpatía», la capacidad para sufrir con los hombres, compartir sus debilidades (Heb 4,15). En su real condición humana no sólo fue entregado a la muerte, sino también a la tentación. La tentación, a la que tuvo que enfrentarse, consistió concretamente en aceptar o rechazar la pasión como voluntad de Dios, pues éste había previsto perfecccionar al guía de nuestra salvación mediante el sufrimiento. Así, pues, lo que estaba en juego no era una nimiedad. En la obediencia, que aprendió, se halla implicado este conflicto, pero también su superación.

Hijo lo era; pero Sumo Sacerdote ha sido constituido. Por lo que toca al Sumo Sacerdote, nos encontramos con una cristología en proceso. Esta afirmación puede mantenerse, aun cuando la carta a los Hebreos contemple siempre todo el acontecimiento de Jesucristo y se pueda descubrir en 5,5-9 los pasos de su camino desde la preexistencia (v. 5: Dios le habló), pasando por la humillación (v. 7: en los días de su vida mortal) y hasta la exaltación (v. 9: y perfeccionó)[30]. La humillación, es decir, la fase de su existencia terrena, se

28. Grässer, *Hebr* I, p. 161, n. 24, observa que tampoco los Padres Apostólicos dan a Jesús el título de apóstol. Por otra parte, en Juan el verbo se relaciona repetidamente con Jesús.

29. Cf. A. Strobel, «Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Perikope Hebr 5,7ff»: *ZNW* 45 (1954), pp. 252-266; M. Rissi, «Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr 5,7-8»: *ThZ* 11 (1955), pp. 28-45; T. Boman, «Der Gebetskampf Jesu»: *NTS* 10 (1963-1964), pp. 261-273; E. Brandenburger, «Text und Vorlagen von Hebr 5,7-10»: *NT* 11 (1969), pp. 190-224; G. Bornkamm, «Sohnschaft und Leiden», en *Ges. Aufsätze* IV, München, 1971, pp. 214-224; C. Maurer, «Erhöht wegen der Gottesfurcht», en *Festschrift O. Cullmann*, Zürich-Tübingen, 1972, pp. 275-284; A. Vanhoye, «Situation et signification de Hébr 5,7-10»: *NTS* 23 (1977), pp. 445-456; H. W. Attridge, «Heard because of His Reverence»: *JBL* 98 (1979), pp. 90-93.

30. Cf. Laub, *Bekenntnis*, p. 59; Grässer, *Hebr* I, p. 267.

sintetiza en su Pasión y muerte. En ellos mostró su capacidad de compasión y puso las bases para ser constituido Sumo Sacerdote y, en consecuencia, «causa de salvación eterna» (5,9s.). La concomitancia de los títulos Hijo y Sumo Sacerdote constituye también aquí un paso desde la confesión de fe a la interpretación. Parece incluso que ambos predicados mantienen cierta tensión: a pesar de ser Hijo, aprendió a obedecer[31], y en este proceso fue perfeccionado y constituido Sumo Sacerdote y causa de salvación eterna. La tensión se sitúa en el contexto de su camino, que en sus distintos grados se contempla como una unidad: en cuanto Hijo está del lado de Dios; en cuanto Sumo Sacerdote, del lado de los hombres.

La carta a los Hebreos desarrolla la doctrina del Sumo Sacerdote contraponiendo el Sumo Sacerdocio de Jesús al del Templo para hablar de la constitución de Jesús como Sumo Sacerdote; se manifiesta así la forma característica de argumentar en este escrito. En ella se hace valer el esquema de la correspondencia y la superación, el ya conocido «mejor». Esta forma de argumentar se desarrolla aún más en relación con el aspecto soteriológico.

Podemos preguntarnos si había alguna razón especial que condujera al autor a argumentar por contraposición. Dicha razón ha querido relacionarse con el círculo de los destinatarios de la carta, a los que se ha identificado con antiguos sacerdotes, esenios de Qumrán (considerados eventualmente como minoría dentro de la comunidad) o judeo-cristianos, todos ellos fascinados aún por el antiguo culto del templo[32]. Actualmente se han abandonado casi totalmente estas interpretaciones. Esa forma de argumentar se debe al propio autor, que sentía el influjo de su medio ambiente espiritual. Pero la analogía del Sumo Sacerdocio debe contemplarse desde su relación con la analogía del pueblo de Dios peregrino. Sólo entonces adquieren ambos temas su fuerza impulsora.

El Sumo Sacerdocio de Cristo es mejor que el del Templo debido a las condiciones que se ponen al sacerdote. Éste ha sido llamado por Dios y puesto en favor de los hombres. La última dimensión la manifiesta en su μετριοπαθεῖν con los ignorantes y extraviados (5,1s.), en que domina sus pasiones (su ira) frente a ellos, en que siente con ellos[33]. La solidaridad de Jesús —manifestada en su combate de

31. Sobre la difícil interpretación de καίπες en 5,8, cf. Scheidweiler en *Hermes* 83 (1955), pp. 220-230; Laub, *Bekenntnis*, pp. 133s. Los comentaristas traducen de forma casi unánime el v. 7c como sigue: fue escuchado por su temor de Dios; o sea, no por su miedo. Cf. además Bauer y Aland, *Wörterbuch*, p. 651.

32. Cf. Weiss, *Hebr*, pp. 66-78, y las introducciones al NT. El mismo encabezamiento (secundario) «A los Hebreos» (¿o «contra los Hebreos»?) se apoya en las mismas suposiciones.

33. Sobre el verbo, cf. el artículo correspondiente de Passow.

muerte— es incomparablemente mayor. Él es capaz de sufrir con nuestras debilidades (4,15: συμπαθῆναι). En su condición de Hijo, fue llamado por la palabra de Dios (5,5s.), mediante juramento (7,20s.) y por ello supera a Moisés como el hijo a los esclavos (3,5s.). El Sumo Sacerdote tenía que ofrecer continuamente sacrificios por sus propios pecados (5,3). Jesús ofreció en su combate de muerte oraciones y lágrimas[34] y fue escuchado, pues fue constituido causa de salvación eterna y Sumo Sacerdote (5,7-10).

Una nota histórica la ofrece el dato de que Jesús procede de la tribu de Judá, es decir, que no procede de la tribu sacerdotal (7,13s.). El dato está de acuerdo con la creencia generaliazada en que el mesías real nacería de Judá. Pero tampoco en este caso se argumenta históricamente. Todo lo contrario, el dato sirve para apoyar la afirmación de que Jesús encarna un sacerdocio de nuevo cuño, que supera al sacerdocio antiguo. La figura simbólica de ese sacerdocio mejor es Melquisedec, el rey-sacerdote de Jerusalén (cap. 7), cuya aparición en Gén 14,18-20 posee caracteres generales[35]. Que sea sacerdote y rey lo convierte en una figura simbólica apropiada; pero este valor lo obtiene sobre todo por la nueva mención que se hace de él en Sal 110,4. Este versículo del salmo se cita una y otra vez y constituye con toda evidencia la afirmación fundamental: su sacerdocio eterno[36]. La historia del encuentro de Abrahán con Melquisedec se vuelve a contar poniendo el acento en la superioridad de Melquisedec sobre Abrahán (y sobre Leví): Abrahán ofrece el décimo, recibe la bendición, es el antepasado de Leví (7,9). Sin embargo, lo que permanece es sobre todo el juramento de Dios: «Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec» (7,17). Se llega incluso a ampliar de algún modo esa eternidad hacia adelante —debido también a aquél—, al presentarlo sin edad, sin origen, sin principio de sus días ni final de su vida (7,3). El autor parece asumir el riesgo de llegar casi a convertir a Melquisedec en un competidor de Jesús. Pero esta afirmación toca en último término al Hijo, se realiza en él. El carácter especulativo a la hora de manejar la Escritura se manifiesta aquí con toda claridad.

La idea a la que se orientan todas las elucubraciones sobre Melquisedec es el sacerdocio eterno del Hijo. Lo cual comporta dos aspectos: en primer lugar, se supera así el sacerdocio antiguo, limitado temporalmente y que debía realizarse una y otra vez en perso-

34. El verbo de 5,7 pertenece al lenguaje de los sacrificios.

35. Cf. C. Westermann, *Genesis* II, BK.AT, Neukirchen, 1981, p. 246.

36. Ya en la primera referencia a Melquisedec en Heb 5,6 se cita Sal 110,4. Según H.-J. Kraus, *Psalmen* II, BK.AT, Neukirchen, ³1966, p. 760, Melquisedec es portador arquetípico de la tradición sobre el ministerio sacerdotal y real.

nas diferentes. Era débil e inútil (7,11-18). Por otra parte, el Sumo Sacerdocio de Jesús se presenta como un sacerdocio permanente, siempre válido y eficaz. Lo cual significa que (sólo) él puede salvar y conducir a los hombres a Dios (7,22-25). Él es mediador de la nueva alianza, como se afirma repetidamente (9,15; 12,24; cf. 10,16-18).

¿Cómo se realiza el Sumo Sacerdocio de Jesús? ¿Sólo en su muerte de cruz? ¿O en un culto celeste? Sobre este punto se ha producido un encendido debate exegético, que se libra en buena medida en un terreno que toca a la historia de las religiones. El punto de comparación (9,9: παραβολή) para entender el aspecto soteriológico del Sumo Sacerdocio de Jesús lo constituye la fiesta judía de la Expiación (*yom kippur*) y, más en concreto, el rito decisivo y típico de esta fiesta: la entrada del sumo sacerdote oficiante en el Santo de los Santo, detrás del segundo velo. Se argumenta desde las prescripciones de la Escritura sobre estos ritos y ceremonias, es decir, desde la Torá cultual, prescindiendo en cierto modo de la forma en que se desarrollaba realmente el ministerio sacerdotal terreno (hacía tiempo que el templo de Jerusalén había sido destruido). El Espíritu Santo lo había dispuesto así (9,8): «Los sacerdotes entran siempre en la primera parte de la Tienda para desempeñar las funciones del culto. Pero en la segunda parte entra una vez al año, y solo, el Sumo Sacerdote, y no sin sangre que ofrecer por sí mismo y por los pecados del pueblo» (9,6s.). Esta entrada solitaria del sumo liturgo terreno en el Santo de los Santos, fascinadora en su singularidad, se eleva a la categoría de símbolo. Pero de acuerco con la idea de la superación, se convierte en símbolo de la deficiencia. Pues en último término aquella entrada no podía tener ningún efecto. El sumo sacerdote entraba con la sangre de un animal (Lev 16). El Espíritu Santo, que es quien lo había dispuesto así, reveló de ese modo que aún no se había abierto el camino hacia el santuario verdadero[37].

Ese camino lo abrió Cristo. La capacidad simbólica de la actuación del sumo sacerdote en la fiesta de la Expiación se manifiesta plenamente cuando se considera que la entrada detrás del velo conducía en último término al vacío. El ministerio sacerdotal terreno es sólo sombra. Sólo adquiere sentido simbólicamente, por ser «sombra y figura» de lo verdadero, de lo celeste (8,5). El verdadero camino hacia Dios nos conduce fuera de ese mundo.

El resto de la argumentación de la carta a los Hebreos sólo se entiende si se percibe el realismo con que se habla del cielo, del trono

37. La frase subordinada «mientras subsistiera la primera Tienda» (9,8c) subraya que la actuación sacerdotal terrena era insuficiente. Hegermann, *Hebr*, p. 174, distingue entre la supresión por parte de Dios y su desaparición fáctica. Esta última es la que contempla el texto.

de Dios. Es preciso incluso llegar a tener la impresión de que el mundo celeste es más real que el terreno. El Sumo Sacerdote, Cristo, está vuelto hacia el cielo. Su ministerio de Sumo Sacerdote llega hasta el cielo. «Cristo se presentó como Sumo Sacerdote de los bienes verdaderos[38], a través de una Tienda mayor y más perfecta, no fabricada por mano de hombre, es decir, no de este mundo. Y penetró en el santuario una vez para siempre, no con sangre de machos cabríos ni de novillos, sino con su propia sangre, consiguiendo una redención eterna» (9,11s.)[39]. La entrada de Cristo en el verdadero santuario del cielo se convierte en expresión de nuestra salvación. De esta entrada se habla una y otra vez en términos diferentes: «Penetró los cielos» (4,14); «más allá del velo, adonde entró por nosotros como precursor, Jesús» (6,19s.), «en el mismo cielo» (9,24). Por este medio, no sólo se perfeccionó él mismo, sino que además nos abrió el camino a nosotros, de modo que también nosotros podamos acceder al trono de la gracia (4,16). Nuestra esperanza llega al interior de la Tienda (6,18s.). Interpretando la confesión de fe sobre la humillación y exaltación de Cristo, esta última se concibe como su entrada en el cielo. Nuestro Sumo Sacerdote se ha sentado a la derecha del trono de la Majestad, «al servicio del Santuario y de la Tienda verdadera, erigido por el Señor, no por un hombre» (8,1s.).

Pero que nosotros pudiéramos tener acceso hasta Dios lo hizo posible Cristo por su muerte en la cruz. La humillación se sitúa antes de la exaltación. Este Sumo Sacerdote se ofreció a sí mismo como sacrificio (7,27). Llama la atención que se diga que el efecto de este sacrificio fue la purificación de los pecados (1,3; 2,17: para expiar los pecados del pueblo; 9,14: él purifica nuestra conciencia de las obras muertas; 9,15: su muerte llevó a cabo la remisión de las transgresiones, cometidas en la primera alianza; 9,28: por su sacrificio ha quitado los pecados). Esta idea es completamente bíblica, pues en la Escritura el pecado es el gran impedimento para acceder a Dios[40]. Por eso su sacrificio también nos ha santificado (10,10), ha perfeccionado para siempre a los santificados (10,14). En este sentido se nos puede pedir que entremos, pues hemos sido lavados con agua pura (10,22, referencia al bautismo).

Con la misma claridad se presenta el carácter definitivo del sacrificio de Cristo. De una vez para siempre ofreció él ese sacrificio,

38. La lectura γενομένων es preferible a la lectura μελλόντων.

39. Cf. A. Vanhoye, «Par la tente la plus grande...»: *Bib* 46 (1965), pp. 1-28; J. A. Swetnam, «The greater and more perfect tent»: *Bib* 47 (1966), pp. 91-106; P. Andriessen, «Das grössere und vollkommenere Zelt»: *BZ* 15 (1971), pp. 76-92; L. Sabourin, «Liturgie du Sanctuaire et la Tente véritable»: *NTS* 18 (1971), pp. 87-90.

40. Cf. Käsemann, *Gottesvolk*, p. 155.

(7,27), entró en el santuario (9,12), apareció para quitar los pecados (9,26), hemos sido santificados (10,10). Este de-una-vez-para-siempre afecta al carácter definitivo y el valor universal de la salvación. Pone fin al valor del sacrificio antiguo e ineficaz.

La diástasis entre Dios y el mundo y la idea de la imposibilidad de acceder a Dios encuentran paralelos en el medio ambiente, tanto en el rabinismo, donde se la relaciona con el santuario celeste[41], como en Filón de Alejandría, donde la oposición entre el santuario terreno y celeste es expresión de un pensamiento dualista que responde al esquema «más acá» y «más allá» y se sitúa en los umbrales de la gnosis[42]. La cuestión es saber hasta qué punto un modelo dado de la historia de las religiones se puede convertir en clave para entender el pensamiento de la carta. Algunos han llamado la atención frente al excesivo valor concecido a estos datos, indicando que hay que dar primacía al examen del texto[43].

De hecho se pueden descubrir numerosos puntos de contacto con ambos modelos, el rabínico y el de la filosofía de corte gnóstico[44]. Con todo, los sentimientos de la carta a los Hebreos sobre el mundo son más próximos al segundo. El mundo terreno aparece como un espacio lleno por el miedo a la muerte, donde ejerce su poder el que mantiene en esclavitud demoníacamente (2,14s.). Es quebradizo, camina hacia la ruptura, a la transformación, mientras que el mundo inconmovible de Dios, el Reino, permanece (12,27s.). El esfuerzo por salir de este mundo para seguir el camino en el que nos precedió Cristo, nuestro guía (6,20), podría hacer pensar que el mundo se concibe como una caverna, en la que el camino de la libertad se ha abierto ahora a quien tiene conciencia de vivir en una caverna. ¿Se puede llegar a afirmar que esta subida y bajada han sido el verdadero acto salvador, que ha eliminado la cruz y la ha reducido a algo episódico[45]?

Hemos visto que el perdón de los pecados y la purificación de la conciencia en cuanto actos que han dispuesto a la persona para poder acceder a Dios se hallan vinculados a la muerte de Cristo en la cruz. El sacrificio de la muerte de Cristo es el que realiza lo decisivo. La posibilidad de acceder a Dios es una consecuencia de esa muerte.

41. Cf. el trabajo de Hofius, *Vorhang*, muy rico en materiales.

42. Cf. Laub en *BZ* 35 (1991), pp. 74-76.

43. Sobre todo Laub, *Bekenntnis, passim.*

44. Además de Hofius, *Vorhang*, cf. especialmente el comentario a Hebreos de Braun, que más que un comentario es una rica colección de material comparativo.

45. Grässer, *Hebr* I, p. 65, piensa que la cruz en cuanto tal no se explicita en su dimensión soteriológica, sino que constituye el presupuesto para ofrecer la sangre en el santuario celeste. Como consecuencia, la ascensión adquiere valor soteriológico propio. Cf. Käsemann, *Gottesvolk*, pp. 140-151; Braun, *Hebr*, p. 307.

El carácter definitivo de la ofrenda, expresado en la frase de-una-vez-para-siempre, hace que todo se concentre en ese acontecimiento, cuestionando la idea de una continuación del rito de la expiación en el santuario celeste. Por otra parte, pese a los sentimientos negativos frente al mundo, el dualismo de la carta a los Hebreos no es metafísico. En coincidencia con la fe bíblica en la creación, todo, incluido el mundo terreno, ha sido creado por Dios (11,3). Cristo es el mediador de la creación (1,2s.10).

En el tema que estamos considerando, adquiere una importancia especial el texto de Heb 10,19s.:

> Tenemos, pues, hermanos, plena seguridad para entrar en el santuario en virtud de la sangre de Jesús, por este camino nuevo y vivo, inaugurado por él para nosotros, a través del velo, es decir, de su propia carne[46].

A estas palabras sigue la invitación a acercarse (10,22). Lo que se celebra es, pues, el camino abierto por Cristo. Él lo ha abierto por su sangre y por su carne, en virtud del sacrificio de su muerte. Esta idea encaja perfectamente con la concepción soteriológica de la carta. Nada indica que Cristo en su entrada haya dejado su carne en el muro que separa el mundo de Dios del de los hombres[47]. En su carne, en su condición humana, Cristo confirmó su solidaridad con nosotros los hombres; confirmó que es un Sumo Sacerdote compasivo y fiel. Y sigue siéndolo. En su condición de tal se presentó ahora ante el trono de Dios para interceder en favor nuestro (9,24). En cuanto tal sigue intercediendo para siempre por nosotros (7,25). Su actividad permanente de Sumo Sacerdote consiste en esa intercesión compasiva y fiel —no en un culto celeste que continuara la muerte en la cruz.

La carta a los Hebreos privilegia el discurso sobre la exaltación de Cristo al cielo, pero esto no significa que haya rechazado —por una actitud negativa frente al cuerpo— la idea de la resurrección de entre los muertos[48]. Dicha idea pertenece al fundamento de la fe

46. Estos versículos han suscitado un gran debate, que se centra sobre todo en la frase de relativo «es decir, de su propia carne». ¿Se refiere al velo, al camino o a todo el v. 20a? Cf. P. Andriessen y A. Lengelt, «Quelques passages difficiles de l'Épître aux Hébreux»: *Bib* 51 (1970), pp. 207-220; O. Hofius, «Inkarnation und Opfertodt nach Hebr 10,19f», en *Festschrift J. Jeremias*, Göttingen, 1970, pp. 132-141; N. H. Young, *NTS* 20 (1974), pp. 100-104; Laub, *Bekenntnis*, pp. 179-185. Yo entiendo el v. 20 como una afirmación paralela del v. 19. Hay que observar que ante *sarx* no hay preposición alguna. Lo cual permite una relación más amplia.

47. Así lo entienden los autores que siguen la interpretación gnostizante. Cf. Braun, *Hebr*, p. 306.

48. Así lo interpreta Braun, *Hebr*, 308 y 162. No es suficiente eliminar 6,2 como tradición.

(6,1s.). Dios es poderoso para resucitar muertos (11,19), y ha suscitado de entre los muertos al gran Pastor de las ovejas (13,20).

4. *El pueblo de Dios peregrino*

Al considerar el tema de la cristología de la carta a los Hebreos en el apartado anterior, han ido surgiendo ya algunas ideas sobre la autoconciencia de la comunidad. Éstas tocan tanto a sus posiciones eclesiológicas como escatológicas, a la autoconciencia de esa comunidad y de los demás cristianos sobre el pasado, el presente y el futuro. Seguramente, la expresión más adecuada de esa autoconciencia la constituye la imagen del pueblo de Dios peregrino. Lo mismo que la generación de Moisés realizó un camino difícil por el desierto hasta llegar a la tierra, también los cristianos son peregrinos hacia la patria celeste. Es cierto que en ningún texto se expresa de forma explícita la asociación desierto-mundo, pero ésta se deduce con toda lógica de la asociación generación de Moisés-comunidad. El mundo no es la patria definitiva, no es la ciudad definitiva. Ésta se halla en el futuro.

La idea que domina no es sólo la de peregrinación, sino la de pueblo de Dios. Característico de la carta es que el término pueblo, pueblo de Dios (λαός), se aplica tanto al antiguo como al nuevo pueblo de Dios. Ya no hay límite entre ellos: son una unidad. Pero este pensamiento teológico no se desarrolla ulteriormente. Uno podría sacar la impresión de que el antiguo pueblo de Dios realizó la misma peregrinación que la que realiza ahora el nuevo. Pero los desobedientes no llegaron al descanso por su falta de fe (3,18s.). Esta afirmación se convierte en una advertencia para el nuevo pueblo de Dios. La preocupación parenética es predominante; se manifiesta sobre todo en el uso del salmo 95: «Si escucháis hoy su voz no endurezcáis el corazón» (3,7). Este hoy vuelve a darse ahora. Dado que ellos no llegaron, Dios ha vuelto a determinar un hoy. Es el tiempo de la salvación ofrecida, la ocasión que, con todo, también puede perderse, el momento de la conversión (cf. 12,17).

Así se marca la distancia temporal, que es también una distancia objetiva. La diferencia fundamental consiste en que Cristo ha abierto un camino nuevo y vivo (10,20) hacia el santuario del cielo. Los miembros del antiguo pueblo de Dios que permanecieron fieles ansiaban este camino. Esos tales se pueden proponer a la nueva comunidad como ejemplo (11,4ss.). Con todo, no alcanzaron lo que se les había prometido. Este «mejor» no lo alcanzarían sin nosotros, no alcanzaron la plenitud sin nosotros (11,39s.). Esta relación se puede considerar como una continuidad en la discontinuidad. En

este sentido «histórico-salvífico» marcado por la tensión se pueden usar no sólo los términos eclesiológicos de pueblo, pueblo de Dios (2,17; 4,9; 5,3, etc.), sino también los de casa (3,3-6)[49], comunidad (ἐκκλησία: 2,12; 12,23)[50]. La multitud de los que pertenecen a Cristo es «descendencia de Abrahán» (2,16). Al considerar el tema de la palabra de Dios hemos podido constatar parecida continuidad en la discontinuidad. Dios habló a los padres por medio de los profetas; al final de los días nos habla por medio del Hijo (1,1s.). Se trata siempre del mismo Dios. Pero en el Hijo nos ha dirigido la última palabra. La palabra dicha anteriormente ha sido superada en la palabra dicha en el Hijo. Si lo antiguo se separa de su orientación hacia Cristo, pierde su significado (8,13; 7,19).

El tono parenético tiene una razón de ser concreta. La generación de Moisés se convierte en una advertencia. Ésta no alcanzó la promesa debido a su falta de fe; pero eso mismo puede repetirse ahora. La comunidad no puede sentirse segura de su meta. Toda la carta se halla atravesada por duras críticas. La ocasión para ello la ofrecen las manifestaciones de indiferencia (2,1; 5,11), de creciente inseguridad en la fe (5,12-6,3), de apostasía (3,12), de herejías que se iban introduciendo (13,9)[51]. Esta evolución es tanto más apremiante cuanto que la comunidad se ha visto confirmada en los difíciles ataques pasados que le han venido desde fuera (6,10; 10,32-36). Es difícil concretar la situación. ¿Sufría la comunidad el hecho de que, pese a que Cristo había realizado ya la salvación, el presente seguía estando tan falto de salvación? ¿Sufría porque —a su manera de ver— la salvación constituía una realidad meramente invisible[52]? A estos juicios —demasiado modernos en su expresión— habrá que añadir la experiencia de una fuerte persecución. Es posible que se hubiera introducido la sensación tan mundana de que tal vez todo aquello no habría valido la pena.

Frente a estos desarrollos negativos, el autor no fuerza la esperanza en la venida inminente. Hay textos que podrían reflejar aparentemente una esperanza de ese tipo (10,25.37s.; este último versículo es una cita combinada de Is 26,20 y Hab 2,3, LXX); con todo, el acento recae en la seguridad de la salvación ya realizada[53]. Por otra parte, la parusía sólo se menciona una vez, y de pasada

49. P. Auffret, «Essai sur la structure littéraire et l'interprétation d'Hébr 3,1-6»: *NTS* 26 (1980), pp. 380-396.

50. Cf. F. Doormann, «Deinen Namen will ich meinen Brüdern verkünden»: *BiLe* 14 (1973), pp. 245-251.

51. La herejía a que se alude en 13,9 queda llamativamente desdibujada.

52. Cf. Grässer, *Glaube*, pp. 200-203.

53. Cf. Weiss, *Hebr*, pp. 548s.

(9,28). Al poco ánimo con que la comunidad vive su fe, el autor opone su visión de Cristo, el Sumo Sacerdote, y de su camino, que la comunidad debe aceptar como propio. Ésta es además la nueva interpretación de la confesión de fe recibida sobre la humillación y la exaltación de Cristo. La comunidad ha tenido que soportar duras tribulaciones; por ello debe conocer muy bien este camino de Cristo y tener la seguridad de que es el camino hacia la meta. Se le vuelve a dirigir la llamada al seguimiento.

El sello característico de la concepción escatológica de la carta a los Hebreos es su intensa orientación hacia el más allá. Lo cual se logra, pese a que el factor temporal desaparece. La meta en el más allá no la alcanzarán de inmediato; pero es seguro que la alcanzarán. La dimensión espacial ha sustituido a la temporal. En otros escritos este cambio de acento constituye un elemento característico de la concepción escatológica de presente (por ejemplo, en el evangelio de Juan y en la carta a los Efesios). Pero la carta a los Hebreos evita a propósito decir que ya hemos obtenido la salvación. Todo lo contrario, se puede correr el peligro de no alcanzar la meta celeste.

En el más allá, en la ciudad celeste de Dios, hay seguridad, alivio y salvación. En ella se alcanzan todas estas cosas porque es permanente. El cielo y la tierra, por el contrario, se conmoverán, pues son realidades creadas[54]. La ciudad de Dios, que Dios ha creado para los justos, es inmutable e inconmovible (12,26; 11,10.16). La salvación significa, pues, éxodo. Y el éxodo conduce en último término a Dios. En este contexto entran en juego categorías relacionadas con lo eterno: salvación eterna (5,9), redención eterna (9,12), herencia eterna (9,15), alianza eterna (13,20), pero también juicio eterno (6,2)[55]. Habrá que preguntarse cómo se puede vivir una existencia cristiana éticamente, es decir, en el mundo, partiendo de esta perspectiva de huida del mundo. La meta de la peregrinación es el descanso sabático de Dios (4,9). La dimensión teológica se expresa también aquí en la escatología. El sábado que se contempla es participación en el descanso de Dios[56]. La dimensión teológica se ofrece ya en Sal 95,11: la promesa que aquéllos no alcanzaron y que vuelve a estar vigente ahora es entrar en su descanso. En este descanso de Dios tras la

54. De acuerdo con la imagen del mundo correspondiente, el cielo es aquí la bóveda celeste que se extiende sobre la tierra.

55. La idea de juicio resulta algo forzada (9,27; 10,27.39).

56. Cf. Hofius, *Katapausis*; Theissen, *Untersuchungen*, pp. 124-129; G. von Rad, «Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes»: *ZZ* 11 (1933), pp. 104-111; J. Frankowski, «Requies»: *VD* 43 (1965), pp. 124-149 y 225-260; H. A. Lombard, «Katapausis in the Letter to the Hebrews»: *Neotestamentica* 5 (1971), pp. 60-71; J. W. Thompson, *The Beginning of Christian Philosophy*, Washington, 1982, pp. 81-102; A. E. Nielsen, «Sabbatsmotivet i Hebraeerbrevet»: *DTT* 49 (1986), pp. 161-176.

creación se expresa una dimensión notable del ser divino; para el ser humano, poder participar en esa dimensión supone plenitud. Lo que aquí se expresa es algo más que una simple comparación, es decir, no se trata sólo de afirmar que lo mismo que Dios descansó tras la obra de la creación, también se descansará tras la penosa peregrinación de la vida (4,10). Por otra parte, el descanso no es algo que se pueda merecer a base de fatigas, no representa el premio merecido. Entrar en su descanso constituye un don. La plenitud del hombre sólo podemos imaginarla adecuadamente como participación en el descanso sabático de Dios, que lógicamente se considera descanso permanente.

Por ello podemos preguntarnos si la perspectiva del descanso de Dios no oscurece y deja en segundo plano las otras representaciones sobre el santuario celeste, la ciudad celeste, la patria celeste (2,5; 11,10s.14.16; 12,22.28; 13,14), todas las cuales se conciben en su sentido espacial realista. Habría que mostrar que la idea de la comunión escatológica y definitiva con Cristo, que es característica de Pablo, por ejemplo, la sustituye la consideración del estar con Dios como meta de la plenitud; por otra parte, esta consideración acentúa el carácter eminentemente teológico de la carta. En la cuestión tan debatida de los posibles precedentes de la idea del descanso de Dios (o katapausis), habrá que tener en cuenta que esa idea se configura en el sentido de la unión con Dios[57]. Además, la muerte del individuo ocupa también con mayor claridad el centro de atención. Se aproxima mucho a la muerte sacrificial de Cristo (9,27s.). Lo cual debería entenderse en relación con la idea de seguimiento. Inmediatamente después de la muerte, al hombre le espera ya el juicio individual.

Por lo que toca a la estructura y la vida de la comunidad nos contentaremos con hacer algunas indicaciones. En la comunidad hay algunos miembros que han asumido una responsabilidad especial. De ellos se habla en las advertencias finales. Se les llama ἡγούμενοι (los dirigentes; 13,7.17.24)[58]. Desempeñan sobre todo funciones de predicación, pero también de dirección de la comunidad[59]. El recuerdo de las enseñanzas elementales de los comienzos (6,1s.) se puede entender como una alusión a una catequesis regular, que comenzaba con la catequesis bautismal. El bautismo es iluminación

57. Cf. Weiss, *Hebr*, pp. 268-273.
58. Ésta es la única vez en todo el NT en que se usa este término para designar un ministerio. Cf. sin embargo, Hch 15,22.
59. Cf. F. Laub, «Verkündigung und Gemeindeamt»: *SNTU* 6/7(1981-1982), pp. 169-190.

(6,4), lava los pecados (10,22). Los autores discuten si la eucaristía aparece en la carta a los Hebreos y hasta qué punto se hace presente. Pero la afirmación de 13,10: «Tenemos nosotros un altar del cual no tienen derecho a comer los que dan culto en la Tienda» hay que relacionarla con la eucaristía[60]. Incluso en esta formulación se hace presente la oposición entre la Alianza antigua y la nueva, que determina amplios pasajes de la carta. Conviene guardarse de suposiciones demasiado atrevidas. No se puede probar, por ejemplo, que el autor se enfrente a una interpretación equivocada de la eucaristía. Pero tampoco se puede afirmar, en el otro extremo, que la eucaristía abre el camino nuevo y vivo o que, por la celebración de la eucaristía, los miembros de la comunidad son transportados misteriosamente a la asamblea celeste[61]. El punto central es para el autor la cristología, el hecho de que el sacrificio de Cristo se haya ofrecido de una vez para siempre. Toda la salvación se deduce de ahí.

5. *La ética*

La instrucción ética se concentra en los capítulos 10-13. Dicha instrucción tiene que ver con la situación de peligro por la que está atravesando la comunidad; pero también encaja con la concepción teológica de la carta. En ella se manifiesta de forma impresionante la unidad de la argumentación. Retengamos una vez más en dos frases la concepción teológica y la situación de la comunidad. El pueblo de Dios peregrino, siguiendo a Cristo, el Sumo Sacerdote, se halla en camino hacia la patria celeste. No pocos de los peregrinos se han cansado y corren el peligro de quedarse atrás.

Ahora bien, llama la atención que la actitud que más se exige sea la fe[62]. En la lista de testigos veterotestamentarios de la fe en el capítulo 11, a la comunidad se le ofrecen ejemplos de fe (catálogo paradigmático). La lista de nombres, que va desde Abel hasta Rajab o Samuel, y a la que se añaden además otros ejemplos generales de fe, debe ilustrar, pues, la que se le exige ahora a la comunidad cristiana. Lo menos importante en esas listas es la cuestión de si ya en el Antiguo Testamento fue posible una fe «cristiana»; lo que importa es

60. Cf. Hegermann, *Hebr,* pp. 274s.; Bornkamm, *Bekenntnis* 194; Michel, *Hebr*, pp. 341-343, que cuenta 13,10 entre los versículos más difíciles de la carta. Sobre la controversia al respecto, cf. Braun, *Hebr,* pp. 463-465, que rechaza una referencia a la eucaristía.

61. Cf. el debate en Swetnam, «Christology and the Eucharist in the Epistle to the Hebrews»: *Bib* 70 (1989), pp. 74-95; F. Schröger, «Der Gottesdienst in der Heilsgemeinde»: *MThZ* 19 (1968), pp. 161-181; Laub, *Bekenntnis*, pp. 265-272.

62. Sobre la fe, cf. Grässer, *Glaube*; Dautzenberg, «Der Glaube im Hebr»: *BZ* 17 (1973), pp. 161-177; J. W. Thompson, *The Beginnings of Christian Philosophy*, Washington, 1982, pp. 53-80; E. Brandenburger, «Pistis and Soteria»: *ZThK* 85 (1988), pp. 165-198.

mostrar la estructura de la fe, que para el autor es la misma entonces que ahora. Los dos elementos estructurales decisivos son mantenerse firmes y esperar, como señala la definición que precede a la lista: «La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven» (11,1).

La fe se orienta, pues, a lo que no se ve. En Rom 8,24s. Pablo había unido la esperanza a lo que no se ve. De esta estructura de esperanza que comporta la fe depende asimismo que en la carta a los Hebreos no se mencione el objeto de la fe; es decir, que no se diga que la fe tiene como objeto a Dios o a Cristo. Una excepción la constituye la afirmación de 11,6, según la cual habría que creer que Dios existe y que recompensa a los que le buscan (cf. 6,1). Pero en cualquier caso, esta afirmación forma parte de los elementos iniciales de la vida cristiana que es importante recordar a cristianos procedentes de la gentilidad y también a cristianos que viven rodeados de gentiles. La fe que se orienta a lo que no se ve, y que, por esa misma razón, es algo específico y ofrece la posibilidad de establecer una relación entre los testigos veterotestamentarios de la fe y la fe cristiana, es sin duda alguna una forma de fe muy distinta de la paulina; según ésta, la fe en el Evangelio, la fe en Jesucristo justifica y salva al hombre. La estructura de esperanza abre la fe a lo esperado, a lo que aún no se ha realizado. Por esta razón, en la lista paradigmática se alude repetidamente a situaciones parecidas: Noé, que contruyó el arca; Abrahán, que salió de su patria; Moisés, que abandonó Egipto, confiaron en la palabra de Dios, que les prometía algo que ellos no veían o no conocían (11,7.8.27). La fe, que incluye e implica esta esperanza, se basa en la Palabra de Dios dirigida a todos estos testigos de la fe.

El autor subraya que la fe tiene como objeto lo invisible; ello se debe básicamente a dos razones. Por una parte, la estructura de la salvación como promesa[63]; por otra, el carácter invisible de la palabra. A muchos de la comunidad, que han comenzado a albergar dudas, las palabras pueden haberles parecido muy poco. Puede que tras ese escepticismo se oculte la convicción helenista de que la visión es mucho más importante que la palabra. Frente a ello, el autor, que desarrolla una teología de la Palabra de Dios (cf. *supra*, apartado 2), mantiene la importancia de la escucha; de este modo se sitúa en la antigua perspectiva bíblica, según la cual el hombre es, en su relación con Dios, oyente de la palabra.

El carácter invisible de la palabra fue para los que dudaban una ocasión especial de tentación en la hora de la prueba. Con ello tiene que ver la dimensión de perseverancia implicada en la fe (11,1). Por

63. Cf. Laub, *Bekenntnis*, pp. 244-246.

esta razón, la lista paradigmática incluye una serie de testigos de la fe que se mantuvieron firmes en la prueba[64]: Abrahán, dispuesto a ofrecer a su hijo Isaac (11,17); Moisés, que abandonó Egipto (11,26), y los muchos testigos anónimos, cuyas pruebas por causa de la fe se describen de forma muy concreta (11,33-38). Sobre el telón de fondo del carácter invisible de la palabra, la fe adquiere, con la ayuda de estos testigos, cierto carácter visible. Que la comunidad debe reconocerse en estos testigos se expresa de forma muy clara en el ejemplo de Moisés, de quien se afirma que, pese a ser tenido como hijo de la hija del Faraón, estimó que el oprobio de Cristo era un tesoro mayor que los tesoros de Egipto (11,24-26). El autor identifica sus sufrimientos con el oprobio de Cristo para hacer frente a la inseguridad en la que ha caído la comunidad cristiana. Ésta debe aprender de Moisés, quien, a pesar de verse perseguido, consideró su pertenencia al pueblo de Dios como lo más importante (11,25).

En favor del carácter helenista del mundo de ideas de la carta habla también la consideración de la *paideia* como ideal divino de educación (cap. 12)[65]. Puesto que Dios se sirve de ella, supera cualquier norma educativa humana. No es un castigo y mucho menos una amenaza; es un instrumento para crecer en la forma de la existencia cristiana. Pero sobre todo sitúa al cristiano junto a Cristo y le otorga así la seguridad de haber sido aceptado como hijo de Dios (12,1-3). Precisamente por ello es indispensable avanzar en el camino a través del sufrimiento. La corrección conduce a la paz (12,11).

Pese a que el rechazo de la penitencia segunda no constituye en principio un problema ético, será preciso decir aquí algo sobre el tema; de él se habla en tres textos: «Porque es imposible que cuantos fueron una vez iluminados, gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo [...] y, a pesar de todo cayeron, se renueven otra vez mediante la penitencia, pues crucifican por su parte de nuevo al Hijo de Dios y le exponen a pública infamia» (6,4-6; cf. 10,26-31; 12,12-17: aquí se explica con el ejemplo de Esaú)[66]. Conviene indicar que no se trata de faltas morales, de pecados mor-

64. Braun, *Hebr*, p. 337, opina que el autor fuerza el concepto de fe. El autor describe a su modo la concepción tan distinta de la fe que tiene Hebreos, por ejemplo, frente a Pablo.

65. Cf. J. Behm, *ThWNT* V, pp. 620-622; W. Jentsch, *Urchristliches Erziehungsdenken*, BFChTh 45/3, Gütersloh, 1951; St. P. Logan, *The Background of* Paideia *in Hebrews*, tesis, Southern Baptist Seminary, 1986.

66. Cf. C. Spicq, «La penitentia impossibile»: *CTom* 44 (1952), pp. 353-367; P. E. Hughes, «Hebr 6,4-6 and the Peril of Apostasy»: *WThJ* 35 (1973), pp. 137-155; P. Proulx y L. Alonso Schökel, «Hebr 6,4-6»: *Bib* 56 (1975), pp. 193-209; V. D. Verbrugge, «Towards a New Interpretation of Hebr 6,4-6»: *CTJ* 15 (1980), pp. 61-73; D. Toussaint, «The Eschatology of the Warning Passages in the Book of Hebrews»: *Grace Theol. Journal* 3 (1982), pp. 67-80.

tales o algo parecido, sino de que el bautizado apostate de la fe. Su apostasía es también volver desde la luz a las tinieblas. La posibilidad de una nueva iluminación queda excluida. Dicha exclusión se apoya invocando a Cristo; y ello de dos modos. Por una parte se puede descubrir un paralelismo entre el único sacrificio de Cristo en la cruz y la iluminación acontecida (6,4: ἅπαξ)[67]. Por otra —y esto se relaciona íntimamente con lo que acabamos de decir—, los apóstatas vuelven a clavar a Cristo en la cruz (cf. 10,29). Así, pues, no se argumenta psicológicamente, sino que se indica que los apóstatas precisarían de un nuevo sacrificio de la cruz. La cuestión decisiva es saber si estas afirmaciones sobre el rechazo de la penitencia segunda deben entenderse jurídicamente, es decir, si ya existía una disciplina eclesiástica sobre el tema. Este supuesto hay que negarlo en relación con la carta a los Hebreos. No había peticiones de reconversión. El conjunto se escribe como una advertencia, como revela el ejemplo de Esaú. Éste se colocó él mismo en una situación tal, que resultó de hecho irreversible.

Bibliografía

F. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung*, MThS.H 9, München, 1955; E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, FRLANT 55, Göttingen, ³1959; F. C. Synge, *Hebrews and the Scriptures*, London, 1959; S. Kistemaker, *The Psalms Citations in the Epistle to the Hebrews*, Amsterdam, 1961; G. Bornkamm, «Das Bekenntnis im Hebr», en *Studien zu Antike und Christentum*, München, ²1963, pp. 188-203; E. Grässer, *Der Glaube im Hebr*, MThSt 2, Marburg, 1965; F. Schröger, *Der Verfasser des Hebr als Seelsorger*, BU 4, Regensburg, 1968; B. Klappert, *Die Eschatologie des Hebr*, TEH 156, München, 1969; J. Smith, *Priest for Ever*, London, 1969; G. Theissen, *Untersuchungen zum Hebr*, StNT 2, Gütersloh, 1969; O. Hofius, *Katapausis*, WUNT 11, Tübingen, 1970; O. Hofius, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes*, WUNT 14, Tübingen, 1972; A. Vanhoye, *Our Priest is Christ*, Roma, 1977; H. Zimmermann, *Das Bekenntnis der Hoffnung*, BBB 47, Köln-Bonn, 1977; F. Laub, *Bekenntnis und Auslegung*, BU 15, Regensburg, 1980; W. R. G. Loader, *Sohn und Hoherpriester*, WMANT 53, Neukirchen, 1981; J. Swetnam, *Jesus and Isaac*, AnBib 94, Roma, 1981; D. Peterson, *Hebrews and Perfection*, SNTS.MS 47, Cambridge, 1982; M. Rissi, *Die Theologie des Hebr*, WUNT 41, Tübingen, 1987; F. Laub, «Schaut auf Jesus», en *Vom Urchristentum zu Jesus*, Festschrift J. Gnilka, Freiburg, 1989, pp. 417-432; W. G. Übelacker, *Der Hebr als Appell* 1, CB.NT 21, Lund, 1989; F. Laub, «Zum Verständnis des Kreuzestodes im Hebräerbrief»: *BZ* 35 (1991), pp. 65-85.

67. Cf. Weiss, *Hebr*, p. 349.

EXCURSO
LA SEGUNDA CARTA A LOS TESALONICENSES

La segunda carta a los Tesalonicenses, un escrito deuteropaulino, pertenece sin duda al *corpus paulinum*; pero en el conjunto del Nuevo Testamento constituye un caso especial. Este carácter no se funda en el hecho de su relación singular con la primera carta a los Tesalonicenses, a la que imita, continuándola, corrigiéndola o sustituyéndola[1]. El sello inconfundible de esta carta se lo da su concentración temática. En definitiva, se dedica a un solo problema, el del retraso de la parusía. Este problema aparece en distintos lugares del Nuevo Testamento, pero no en la forma en que lo encontramos en 2 Tes. De lo que se trata no es de instruir a una comunidad por causa del retraso de la parusía; el objetivo de la carta es orientar correctamente a una comunidad que piensa que el día del Señor está a las puertas (2,2). La respuesta que se ofreció de hecho a este problema fue tal que ha sido duradera. Dicha respuesta se ofrece recurriendo en buena medida al repertorio apocalíptico. Por esta razón hemos situado el tratamiento de la carta cerca del Apocalipsis neotestamentario; pero, debido al carácter especial del escrito, lo consideramos en un excurso.

1. *La instrucción escatológica*

El tono general de la carta es, pues, el siguiente: ¡contra la expectativa de un final inminente! Entre la comunidad circulaba esta frase: el día del Señor está ya encima: la frase debe entenderse lógicamente en el sentido de un final inminente. Así, pues, hay que rechazar una interpretación gnóstico-espiritual, según la cual la resurrección (espiritual y decisiva para el gnóstico) ya ha acontecido[2]. Más bien se pensaba que ya se podían percibir los signos de la inminencia del «día». De lo que se hablaba no era de la resurrección de los muertos, sino de la parusía de Cristo. Es difícil decir cuáles fueron los motivos de esta interpretación grotesca, escatológico-sectaria. En cualquier caso, algo tuvo que ver en ello la reflexión sobre las cartas de

1. Cf. W. Trilling, «Literarische Paulus-Imitation im 2. Tess», en K. Kertelge (ed.), *Paulus-Rezeption im NT*, QD 84, Freiburg, 1980, pp. 146-156. En el problema de la relación entre las dos cartas, Lindemann, en *ZNW* 68 (1977), pp. 34-47, vuelve a defender la hipótesis de la sustitución. Una relación parecida en algún sentido es la que existe entre Ef y Col.

2. De otro modo interpreta Schmithals, *Paulus und die Gnostiker*, ThF 35, Hamburg, 1965, p. 147.

Pablo y, más en concreto, de la primera carta a los Tesalonicenses[3]; se creía que de ella se podía concluir aquella interpretación (sobre todo 1 Tes 4,13- 5,11). A ésta se hace frente ahora en la segunda carta, invocando la autoridad de Pablo. Es decir, unos seguidores de Pablo se oponían a otros seguidores de Pablo; un panorama interesante (cf. 2 Ped 3,15s.). ¿Hubo otros problemas? ¿Predicciones que creaban confusión (2 Tes 2,2)?

Aún no hay signos de la inminencia de la parusía; sí los hay del justo juicio de Dios —del que no se ofrece ninguna referencia temporal—, es decir, las persecuciones y tribulaciones que la comunidad está sufriendo (1,4). La instrucción escatológica (cap. 2)[4] conoce una señal que anuncia la parusía de Cristo: la aparición del «hombre de la iniquidad» y la apostasía relacionada con él y provocada por él. Pero la instrucción no pretende llamar la atención sobre este signo —lógicamente grandioso—, sino apagar la encendida expectativa en un final inminente. Aún tiene que manifestarse el hombre de la iniquidad. Lo que podemos percibir ahora es la actuación del misterio de la iniquidad (2,7). Nada se dice en concreto sobre su modo de actuar ni sobre la forma de percibirlo. El genitivo describe su actuación de modo enigmático[5]. La iniquidad actúa en forma de misterio, cuyas raíces no se perciben sin más claramente; el sabio puede saber únicamente que en esa iniquidad se manifiesta ya ahora el poder del hombre de la iniquidad. El carácter imperceptible revela que la magnitud de la iniquidad va mucho más allá de lo que el hombre puede imaginar.

La manifestación del hombre de la iniquidad, que se llama también «hijo de la perdición» (2,3s.), «el impío» (2,8s.), se describe con elementos conocidos en el repertorio apocalíptico. Su aparición en el Templo, donde se presenta como si fuera Dios, corresponde al inicuo Antíoco IV, que mandó construir en el templo de Jerusalén un altar idolátrico dedicado a Zeus Olímpico, al que los judíos denominaron «la abominación de la desolación» (2,4; cf. 1 Mac 1,54; 6,7; Dn 11,31; 12,11; 9,27; Mc 13,14 y par.). Ciertos recuerdos históricos desdichados que seguían vivos se recrearon en tonos aún más acentuados, presestándolos como visiones terribles del futuro. Aquella figura es anti-Dios y anti-Cristo. Con sus signos y milagros enga-

3. Lo más probable es que la carta mencionada en 2,2 sea la 1 Tes. Cf. Trilling, 2 *Thess*. Ésta es también la opinión de Rigaux, *Thess*, p. 650, quien sin embargo partía del carácter protopaulino de la 2 Tes.

4. Cf. J. T. Townsend, «2 Thess 2,3-12», en P. Achtermeier (ed.), *SBL Seminar Papers Series*, Missoula, 1980, pp. 233-250; F. Marín, «Pequeña apocalipsis de 2 Tes 2,3-12»: *EE* 51 (1976), pp. 29-56.

5. Se trata de un genitivo epexégetico. Siguiendo a Trilling, *2 Thess*, p. 93.

ñosos (2,9) imita la actuación del Mesías. En 2 Tesalonicenses tendríamos el testimonio más claro del Nuevo Testamento sobre la idea del Anticristo, que inspiraría repetidamente a la literatura posterior[6]. Esto se puede afirmar, pese a que en el escrito no se use el término «Anticristo». Se le dan distintos nombres. Llama la atención que su actuación no se describe en términos políticos, sino que se orienta exclusivamente a seducir a los creyentes. La apostasía (cf. Mt 24,12) —que es también independiente de la idea del Anticristo— es un *topos* apocalíptico semejante al de la expectativa general de que los tiempos finales serán tiempos de una gran maldad y perdición.

Una afirmación cronológica (negativa) es que el hombre de la iniquidad no aparece todavía; la otra es la que se refiere al poder que lo detiene. Se trata de una afirmación muy misteriosa. Hay algo o alguien que sigue reteniendo la aparición del Hombre de la iniquidad y, junto a ello, la llegada del final. También es singular el cambio de género: «lo que» (neutro)/«quien» (masculino) lo retiene (2,6s.). Sólo cuando se elimine y aleje ese poder que retiene, cuando cese su poder retrasante, podrá manifestarse el Hombre de la iniquidad. Se interprete como se interprete en sus detalles este texto difícil, conviene señalar su perspectiva teocéntrica[7]. Quien aleja o elimina el poder retrasante es en último término Dios, quien, con libertad soberana, determina el momento del final. Esto excluye toda posibilidad de calcular la fecha.

¿Quién es el/lo que lo retiene[8]? Tal vez sea el Estado romano. Como factor creador de orden impide la actuación incontrolada del maligno. Es cierto que en el Nuevo Testamento el Imperio se contempla muchas veces con tintes negativos. Pero esto no excluye aquella posibilidad. Hoy se prefiere una interpretación que ve en el/lo que lo retiene un concepto formal, cuya función no es otra que la de dilatar el tiempo antes del final[9]. En ella encaja perfectamente la visión teocéntrica, que en cualquier caso debe ser tenida en cuenta.

6. Cf. Lohmeyer, *RAC* I, pp. 450-457; B. Rigaux, *L'Antéchrist en opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le NT*, Gembloux-Paris, 1932; J. Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des NT*, BU 3, Regensburg, 1967, pp. 24-79 y 278-291. El mito del Anticristo lo ha asumido sobre todo la literatura rusa, por ejemplo en la representación del Anticristo como Doctor de Teología en W. Solowjew.

7. K. Müller, *TRE* I, p. 224, habla en términos generales del teocentrismo del pensamiento apocalíptico.

8. Cf. J. Schmid, «Der Antichrist und die Hemmende Macht»: *ThQ* 129 (1949), pp. 323-343; P. Andriessen, «Celui qui retient»: *Bijdr* 21 (1960), pp. 20-30; R. D. Aus, «God's Plan and God's Power»: *JBL* 96 (1977), pp. 537-553; M. Barnouin, «Les problèmes de traduction concernant 2 Thess 2,6-7»: *NTS* 23 (1977), pp. 482-498; Trilling, *2 Thess*, pp. 94-102.

9. Cf. Trilling, *2 Thess*, p. 92. En una interpretación complicada, Giblin, *Threat*, relaciona el poder que retrasa con un grupo intracomunitario.

Pero, en último término, hay que preguntarse si el autor no habrá pensado en algo más concreto[10]. La problemática del retraso se sitúa ciertamente en una tradición muy amplia, en la que tuvo un papel importante el texto de Hab 2,3s. («Si se tarda, espérala...»)[11]. En sus esfuerzos por corregir la expectativa de un final inminente, el autor se remite en definitiva al final. En la relación del hombre de la iniquidad, que aún no se ha manifestado, con el misterio de la iniquidad, que ya está en acción, se revela incluso cierta tensión. La parusía de Cristo supone la victoria sobre el hombre de la iniquidad (2,8), la obtención del descanso y la recepción de los creyentes en el reino de Dios; pero también supone el juicio de los impíos (1,5-10).

2. *La instrucción ética*

La instrucción ética[12] se inserta en la escatológica, como se revela claramente en la interpretación de la fe, que también hace tomar conciencia de la distancia frente a Pablo. La fe es casi un sinónimo de paciencia (1,4), es fe en la verdad (cf. 2,12). La expresión «los creyentes» significa «miembros de la comunidad» (1,10). Así se puede afirmar que la fe no es de todos (3,2). En este contexto se acentúa la soberanía de Dios, pero no para conceder la fe, sino para negarla (2,11).

Se exige una actitud paciente. Ésta incluye —como en la carta a los Hebreos— la perseverancia y se ve dificultada por las persecuciones que sufre la comunidad (1,6). Ahora bien, éstas no son signos de la ausencia de salvación, sino instrumento para confirmarla. Con los sentimientos de una generación tardía encaja también la exigencia de mantenerse en la tradición (2,15; 3,6). A la comunidad no se le habla (como en 1 Tes 1,6) de los sufrimientos del Apóstol, ni para consolarla ni para animarla. El Apóstol es superior en sentido estricto (2 Tes 3,14).

El Apóstol es ejemplo de una virtud social, a saber, la realización habitual del trabajo (3,7-10). En la comunidad algunos han dejado de trabajar. No se dice que esto tenga que ver con la espera en la llegada inmimente de la parusía; pero esta relación puede suponerse. A esos tales va dirigida la siguiente frase: «Si alguno no quiere

10. Las traducciones de 2,7c tienden siempre a concretar: «hasta que aquel que retiene sea alejado» (Trilling); «pero aquel que sigue reteniendo tiene que ser eliminado» (G. Friedrich); «basta que aquel que ahora retiene sea eliminado» (Rigaux).

11. Sobre este punto, cf. A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblematik*, NT.S 2, Leiden, 1961.

12. Cf. W. Koester, «Apostel und Gemeinde in den Briefen an die Thessalonicher», en *Kirche*, FS G. Bornkamm, Tübingen, 1980, pp. 287-298.

trabajar, que tampoco coma» (3, 10). La frase adquiere todo su sentido en el contexto. Aislada de ese contexto, sería antihumana[13]. Quien quiera practicar *allotria* escatológica, expone el buen nombre que la comunidad debe mantener ante el mundo.

Bibliografía

Ch. H. Giblin, *The Threat to Faith*, AnBib 31, Roma, 1967; W. Trilling, *Untersuchungen zum 2. Thess*, EThSt 27, Erfurt, 1972; F. Laub, *Eschatologische Verkündigung un Lebensgestaltung nach Paulus*, BU 10, Regensburg, 1973; D. W. Kemmler, *Faith and Human Reason*, NT.S 40, Leiden, 1975; A. Lindemann, «Zum Abfassungszweck des 2. Thess»: *ZNW* 68 (1977), pp. 35-47; R. Russell, «The Idle in 2 Thess 3,6-10»: *NTS* 34 (1988), pp. 105-119; J. L. Sumney, «The Bearing of a Pauline Rhetorical Pattern on the Integrity of 2 Thess»: *ZNW* 81 (1990), pp. 192-204.

13. La URSS incluyó esta frase en su Constitución.

6

LA TEOLOGÍA DEL APOCALIPSIS

I. LOS MATERIALES PREEXISTENTES

El carácter peculiar del Apocalipsis de Juan, el último escrito del Nuevo Testamento, se percibe ya cuando se intenta determinar los materiales preexistentes. En este caso no se trata de tradiciones independientes fijadas ya perfectamente, sino más bien de un mundo simbólico acuñado, que se apoya en elementos antiguos pero que el autor entreteje en representaciones simbólicas nuevas, algo atrevidas. Estas imágenes se toman en buena medida del Antiguo Testamento, sobre todo de los libros de Daniel y de Ezequiel, cuyo lenguaje apocalíptico se adecuaba al Apocalipsis de Juan o ayudó a prepararlo.

El lenguaje simbólico, al que la investigación tendría que prestar mayor atención, es sumamente importante para entender la teología del Apocalipsis. En él no se ofrecen definiciones, tampoco se expresa la realidad conceptualmente; ante el lector se presentan una serie de visiones bizarras que recuerdan sueños. Se escuchan voces de los mundos celestes. Se anima al lector a que avive su fantasía y piense teológicamente en imágenes; se le invita a que logre una representación del mensaje mediante imágenes. Así, por ejemplo, no se habla del Hijo del hombre sino de uno semejante al Hijo del hombre, a quien el vidente puede ver rodeado de siete candelabros de oro (1,12s.) o bien sentado sobre una nube blanca (14,14). De Jesús el Cristo se puede afirmar —en dos expresiones de suyo equivalentes— que es el león de la tribu de Judá o la raíz de David (5,5; cf. 22,16); que tiene las llaves de David (3,7; cf. Is 22,22)[1].

1. La palabra Cristo aparece siete veces en el Apocalipsis: en 11,5; 12,10; 20,4.6 parece un título cristológico, mientras que en 1,1s.5 aparece ya difuminada: se habla de Jesucristo.

Si se quisiera seleccionar y presentar uno de entre los muchos puntos de referencia posibles, habría que tener en cuenta que no es infrecuente que en una visión concurran diversas imágenes y evocaciones. Con todo, se puede afirmar que en la visión introductoria del trono de Dios, por ejemplo, aparecen elementos esenciales de la visión del carro de Yahveh (Ez 1), contemplado por el profeta durante su vocación. El influjo de Ez en este texto se percibe al menos en la afirmación sobre el trono de Dios, que es expresión de su poder; pero también se deja sentir en la descripción de su entorno: el arco iris, los relámpagos, el fuego, la comparación con las piedras preciosas, todo es expresión de su gloria, de su belleza, de su carácter inaccesible (Ap 4,2-5; Ez 1,5.13.18.22.26-28). Los cuatro enigmáticos vivientes que aparecen delante del trono se inspiran en Ez 1,5 (Ap 4,6)[2]. Los precedentes se superan definitivamente cuando se introduce el Cordero, que está de pie «como degollado» (5,6). A él se le entrega el libro con los siete sellos, pues sólo el Cordero es digno de abrir los sellos y de poner así en marcha y llevar a término los acontecimientos últimos de la historia. La descripción de ese libro —por dentro y por fuera— depende también de Ez 2,10[3]. Del Cordero —que, según 5,5, es la raíz de David— se afirma que ha sido como degollado, pero que ha abierto el sello (5,5); no hay duda de que aquí se refleja la confesión de fe cristológica fundamental en la muerte y la resurrección de Jesús. Esta confesión de fe puede considerarse también el centro de la fe cristiana del Apocalipsis de Juan (cf. 1,18; 2,8).

Las imágenes que sirven para representar la salvación y la perdición tienen sus modelos previos en las citadas tradiciones. La bestia maligna que sube del mar —símbolo del poder del caos— (13,1) y que simboliza el Imperio romano halla un precedente en Dn 7,3ss. Juan se concentra en esta bestia y la presenta con los atributos de la pantera, el león, el oso, que en Dn 7 son una serie sucesiva de imperios. Al concentrarse en el Imperio romano, Juan descubre que su interés se orienta a ésta época, que él considera la última. De acuerdo con la apocalíptica, los cuernos y las cabezas de la bestia le ofrecen la ocasión para una serie de especulaciones sobre la historia; con ellas pretende transmitir al lector no sólo la conciencia de que se halla en la última época, sino además la posibilidad de precisar algo más su

2. La descripción de los cuatro vivientes puede crear otra impresión; pero ello podría deberse a que el autor quiere dar algo más de claridad en la confusa imagen que ofrece Ezequiel.

3. Hay diferencias de detalles, como por ejemplo que, según Ez 2,10, en él se hallan escritas lamentaciones, gemidos y ayes. En Ap 5 falta un dato. Pero la apertura de los siete sellos conduce al mismo resultado.

propia situación en la etapa final de la historia (17,9ss.; cf. Dn 8,21ss.). A la bestia que surge del mar se opone la bestia «de la tierra» (Ap 13,11ss.), completamente atenta a las órdenes que da la primera; es su vasallo, ejecuta su voluntad y prepara y pone en marcha las terribles persecuciones a las que se ve sometida la comunidad.

La protección que Dios concede a la comunidad se logra expresar mediante diferentes imágenes tradicionales. Reciben en sus frentes una señal, que los protege de cualquier daño, como los habitantes de Jerusalén que agradaban a Dios y que, según Ez 9,4-6, recibieron una señal de protección, gracias a la cual escaparon a la muerte y a la destrucción (Ap 7,3). La medición del Templo, del altar y de los que allí adoran —el atrio exterior, el atrio de los gentiles, no se mide— (11,1s.), para delimitar la zona de protección reservada a la comunidad, recuerda un acto parecido descrito en Ez 40,3ss. Es posible que tras la imagen de la medición esté la promesa hecha a los defensores judíos de Jerusalén durante la guerra judía contra Roma: debían replegarse dentro del Templo, donde serían protegidos y lograrían salvarse[4].

Lo mismo que Moisés entonó un canto de victoria con el pueblo de Israel tras el paso del mar Rojo y la aniquilación de los egipcios en las aguas (Éx 15,1s.), así también los que han logrado la victoria sobre la fiera y han resistido a sus persecuciones, entonan el canto de Moisés, el siervo de Dios (Ap 15,3). A este canto corresponde en cierto modo la elegía por la caída de la ciudad (Roma), puesta en labios de quienes habían gozado de su protección y de sus riquezas (cap. 18). Esa elegía ha recogido algunos motivos que se leían en el lamento sobre Tiro en Ez 27[5].

La adoración de los ídolos de oro, plata, bronce, piedra y leño, practicada por los habitantes de la tierra que no quieren hacer penitencia (Ap 9,20), evoca el texto de Dn 5,4. El ataque del mítico ejército de los pueblos contra la Ciudad Santa se bautiza con el nombre de Gog y Magog (Ap 20,8; cf. Ez 38s.). Los cuatro jinetes apocalípticos montados en caballos de color blanco, rojo de fuego, negro y verdoso (Ap 6,1ss.), que tanto han inspirado a los artistas, evocan posiblemente el texto de Zac 1,8, donde se habla de unos caballos de color muy parecido, que recorren la tierra en nombre de Dios. No cabe duda de que lo mismo que ha configurado en otros casos el material recibido con total autonomía, el vidente también ha reelaborado completamente la escena cuatripartita.

4. Cf. Josefo, *Bell.*, 6,285; M. Hengel, *Die Zeloten*, AGSU 1, Leiden, 1976, p. 249.
5. Cf. Ap 18,3.9.11-19; Ez 27,12-22.30-32.36.

La lista de las dependencias en este mundo de símbolos podría continuarse hasta la saciedad. Podría aludirse, por ejemplo, a la fuente paradisíaca del templo y a los árboles que estaban junto a las aguas, que dan fruto todos los meses y cuyas hojas dan la salud (Ap 22,1s.; cf. Ez 47,1.12); o al fruto del árbol de la vida (Ap 2,7; cf. Gén 2,9), al maná (Ap 2,17; cf. Éx 16,32ss.) que se promete a los vencedores. También resulta interesante la configuración de algunas escenas apocalípticas, como la postración del vidente ante la aparición divina (Ap 1,17; cf. Dn 8,18), o la acción de devorar un libro (Ap 10,9; Ez 3,1-3), que el vidente presenta como una forma de incorporar de algún modo el mensaje divino ofrecido en él. Pero basta con los ejemplos aducidos.

El episodio de la lucha de Miguel y sus ángeles con el dragón merece una mención especial (Ap 12,7s.). El episodio cobra importancia en el transcurso de los acontecimientos finales. Satanás es arrojado realmente del cielo y ello significa que en principio ha sido desprovisto de poder; pese a ello, durante un tiempo limitado puede desatar su furor sobre la tierra y dirigir ese furor especialmente contra la comunidad. Se supone que en la imagen de la caída del dragón Juan depende de una tradición judía (¿que es en definitiva pagana?)[6]. Si esto es así, ha transformado la imagen notablemente. Por ejemplo, según él quien vence al dragón es en último término el Cordero (12,10s.).

Resulta más difícil todavía emitir un juicio sobre el episodio de los dos testigos (11,3-13); el episodio se elabora con elementos propios de Elías y Moisés (aniquilación de los enemigos de Dios mediante el fuego, poder sobre la sequía y el fuego, transformación del agua en sangre, rapto), pero Juan los interpreta en sentido colectivo[7]. Que se les dé muerte, que vuelvan a la vida y se les arrebate hacia el cielo junto a Dios significa que, en medio de la persecución tan terrible que están sufriendo, la comunidad puede contar con la salvación definitiva. Muchos intérpretes descubren también aquí la elaboración de una tradición judía, que habría hablado de la lucha del adversario escatológico contra Moisés y Elías (*redivivi*), de su muerte y de su vuelta a la vida. Un problema lo constituye —además de la muerte de

6. Resulta difícil determinar esta tradición. Ya Holtz, *Christologie*, pp. 93s. señalaba que de la literatura del judaísmo no se puede aducir un verdadero paralelo de la imagen del dragón arrojado por Miguel. Según el Apocalipsis, al dragón no se le arroja en los primeros tiempos, sino en los tiempos finales. Como paralelo más próximo se invoca hoy el texto de 1 QM (sobre todo 17,5-7); 11 QMelch. Cf. P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, StUNT 6, Göttingen, 1969, pp. 206-213. Pero incluso en este caso se perciben diferencias. En Ap 12, que el dragón sea arrojado no significa todavía el final.

7. Cf. Vögtle, *Buch*, pp. 88-91. La imagen del rapto de Moisés se halla en Josefo, *Ant.*, 4,326; Sifre, *Dt*, parágrafo 357 sobre 34,5.

alguien que había sido arrebatado al cielo— el hecho de que una tradición semejante sólo se puede demostrar en escritos posteriores (¿influidos por Ap 12?[8]).

Una última indicación, que ayudará a caracterizar el medio ambiente de la tradición de nuestro Apocalipsis, es su forma de tratar los números. Le interesan especialmente los números 7 y 12 y sus derivados. Sus cartas circulares se dirigen a siete comunidades (2,1-3,22). Siete es el número de la plenitud y de la perfección. El número de la bestia es el 666 (13,18), que es la esencia aritmética de la maldad (7 menos 1). Sobre la cabeza de la mujer vestida de sol hay una corona de doce estrellas (12,1), ante el trono de Dios se sientan 24 ancianos (4,4 y *passim*), y el número de los sellados que han sido elegidos es de 144.000, es decir, 12 por 12 (7,4-8; cf. 21,7; 14,3). Lógicamente, este último dato tiene que ver con las doce tribus de Israel (21,12). Con todo, hay que contar con la posibilidad de que el vidente conociera además el significado cosmológico de estos números (número de los planetas y del zodíaco)[9]. En cualquier caso, él relaciona los números con estrellas (1,16; 12,1).

II. LA IGLESIA DE LOS ÚLTIMOS TIEMPOS

El contenido de la revelación consignada en este libro es «Lo que ha de suceder» (1,1; cf. 22,6 y Dn 2,29, LXX). Se añade «pronto»; y con esta determinación se indica la tensa perspectiva escatológica. La formulación crea la impresión de que se trata de lo que Dios ha determinado, lo que ha planeado. Tras lo cual se esconden seguridad y consuelo. Al lector se le acoge en el mundo especial de la revelación que, a través de estas imágenes misteriosas, se le desvela y se le oculta al mismo tiempo. Los límites de lo que se ha de comprender se mantienen intencionadamente. Los intérpretes han traspasado muchas veces esos límites en la larga historia de la interpretación[10].

En 1,19 se superponen las perspectivas de presente y de futuro:

8. En favor de una tradición judía se decantan K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, StUNT 13, Göttingen, 1976; R. Pesch, «Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu»: *ThQ* 153 (1973), pp. 201-228. A esa tradición se opone R. Bauckham, «The Martyrdom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian»: *JBL* 95 (1976), pp. 447-458. Cf. asimismo J. M. Nützel, «Zum Schicksal der eschatologischen Propheten»: *BZ* 20 (1976), pp. 59-94. En buena medida, el debate giraba en torno a los presupuestos de una interpretación de la resurrección de Jesús de entre los muertos.

9. Cf. Bousset, *Offenbarung, passim* (186s. y 247s.).

10. Cf. el interesante libro de Kretschmar, *Offenbarung*.

«Lo que ya es y lo que va a suceder más tarde»[11]. Tras las cartas a las siete Iglesias, en 4,1 sólo se repite la segunda mitad: «te voy a enseñar lo que ha de suceder después»; por esta razón se supone que en las cartas se tiene en cuenta el presente —«lo que ya es»—, mientras que todo lo demás se refiere al futuro. Esta visión de las cosas es correcta en principio; pero quedan algunos puntos poco claros[12]. Por ello no hay que excluir que en los capítulos 4ss. también se aluda a veces a experiencias del presente.

El «interés histórico» de Juan se orienta exclusivamente al presente y al futuro; por otra parte, ese presente está determinado por el futuro. Esto lo distingue de otros escritos apócrifos parecidos del judaísmo, en los que se incluyen siempre épocas del pasado[13]. El inicio de la historia que él contempla se sitúa en la muerte y exaltación de Cristo. Lo cual significa que su mirada se orienta al tiempo de la Iglesia, que se abre y debe abrirse hasta el final de la historia. Por esta razón el libro del Apocalipsis es un libro eclesial en grado sumo. A Cristo se le contempla en su cercanía a la Iglesia. En la visión inaugural, el semejante al Hijo del hombre aparece en medio de siete candelabros dorados. Son las siete comunidades (1,12 y 20). Quien se opone a la Iglesia es el Estado romano, al que, por su poder opresor y seductor, se representa como la bestia que sale del mar o como la prostituta Babilonia (17,1ss.). Todo el período final de la historia —interrumpido una y otra vez por catástrofes cósmicas— se describe en último término como historia del enfrentamiento de la Iglesia con ese Imperio. Juan quiere preparar a la Iglesia para ese enfrentamiento ofreciéndole consuelo e instrucción. Se discute cuál es el carácter determinante del libro. Pero el acento debería de caer en la dimensión consoladora[14]. El consuelo lo ofrecen la protección prometida y la contemplación de la Jerusalén celeste, a la que están llamados los cristianos.

Así, pues, en las cartas se nos presenta la Iglesia de Asia Menor envuelta en las circunstancias por las que estaban pasando. Que se trata de circunstancias concretas se percibe aun más cuando —con

11. En todo caso, algunas expresiones parecidas se dividen en tres: pasado, presente y futuro. Textos en Müller, *Offenbarung*, pp. 86s.

12. Esto resulta evidente en relación con acontecimientos pasados como el nacimiento del Mesías (12,5) o los distintos reinados de los emperadores romanos (17,9s.).

13. En Dn 2,7s.; 9,24ss. la consideración histórica comienza con el exilio babilónico; en Hen(et) 85-90 se ofrece un esbozo de toda la historia (bíblica). Otra diferencia frente a los apocalipsis judíos consiste en que Juan menciona su nombre y no escoge un pseudónimo y además en que elige para su escrito la forma epistolar. Cf. sobre esto Karrer, *Brief*.

14. Karrer, *Brief*, p. 210, niega que el libro pretendiera ofrecer consuelo, indicando que en él no aparecen los términos esperanza, esperar. Sin embargo, en el centro de la obra se encuentra lo que hay que esperar.

un mapa delante[15]— se descubre que el camino de Éfeso, Esmirna, Pérgamo, etc., describe un círculo y que la sucesión de las referidas comunidades marcaba la ruta que debía seguir el portador del escrito. Pese a ello, el número siete debió de escogerse a conciencia. Mediante ese número se quiere dar a entender que el Apocalipsis de Juan pretende ser una palabra que, más allá de las comunidades del Asia Menor, se dirige a toda la Iglesia. Así se resuelve completamente la tensión que se ha creído descubrir entre las cartas, limitadas a un marco regional, y la parte principal del libro, que es además la más extensa, con su perspectiva ecuménica. El punto de enlace entre ambos elementos lo constituye 3,10, donde se contempla expresamente toda la *ecumene*.

Juan describe la universalidad de la Iglesia en imágenes muy cuidadas y de forma muy peculiar. Al hacerlo se plantea objetivos teológicos muy precisos. El término ἐκκλησία lo usa siempre en relación con la(s) comunidad(es) local(es). Fuera de la carta, de su preludio (1,11.20) y del prescripto epistolar (1,4), el término se usa únicamente en 22,16; también en este último caso hay que pensar en las Iglesias locales del Asia Menor.

Detengámonos ante todo, por ejemplo, en el estado de las comunidades. Pese a encontrarse recluido en la isla de Patmos, Juan está muy bien informado sobre ellas. Lo que le preocupan son fundamentalmente dos cosas: una doctrina falsa que se va introduciendo en la comunidad y —estrechamente unido a este problema— un conflicto creciente con instituciones político-estatales. En este conflicto, los que crean las dificultades y a los que se denomina nicolaítas, adoptan una postura que Juan no puede seguir tolerando. Se ha afirmado justamente que la acusación de fornicación y de comer carne inmolada a los ídolos (2,14.20) revela que estaban dispuestos a cualquier forma de compromiso frente a los gentiles. Los mismos nombres de Balaac, Balaam (2,14), Jezabel (2,20) hacen pensar que se trata de tentaciones gentiles; tal vez se pueda decir lo mismo del apelativo «nicolaítas» (2,6.15)[16]. Los nicolaítas eran algo más que simples cristianos de origen gentil y amoldados al mundo. Su actitud la fundamentaban gnoseológicamente[17]. Las diferentes comunidades se ce-

15. Cf. el mapa inserto en A. Strobel, *TRE* III, p. 177.

16. El nombre procede probablemente del nombre de Nicolás que aparece en Hch 6,5. Se trata de un prosélito perteneciente al grupo de los Siete. Sobre la herejía, cf. N. Brox, «Nikolaos und Nikolaiten»: *VigChr* 19 (1965), pp. 23-30; E. Schüssler-Fiorenza, «Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul»: *JBL* 92 (1973), pp. 565-581; P. Prigent, «L'hérèsie asiate et l'Église confessante de l'Apocalypse à Ignace»: *VigChr* 31 (1977), pp. 1-22.

17. Cf. Müller, *Offenbarung*, pp. 98s.

rraron o no a su influjo, según los casos; el juicio que se hace sobre ellas depende precisamente de este punto. A ello se añade que la civilización romana resultaba atractiva, sobre todo entre las capas superiores de la población y, a través de estas últimas, en las mismas comunidades[18]. La presión política exterior tiene que ver con el culto al emperador, que encontró un terreno muy favorable en las regiones de Asia Menor[19]. La expresión el «trono de Satanás» (2,13) está relacionada con ese culto. Se alude al altar de Zeus en Pérgamo. Allí fue asesinado Antipas, «mi testigo fiel». A la comunidad de Esmirna se le anuncia que van a meter en la cárcel a algunos de ellos (2,10). Resulta difícil decidir sobre el alcance que tuvo la persecución que ya se había desatado. ¿Hay que referir exclusivamente al futuro el destino de las almas de los «degollados a causa de la palabra y del testimonio que dieron», que se le mostraron al vidente en una visión (6,9)? En cualquier caso, el vidente cuenta con que la «hora de la tentación», que vendrá sobre toda la tierra (3,10), llegará pronto.

Junto a los dos peligros, el interno y el externo, causados respectivamente por la herejía y la persecución, Juan registra además enfrentamientos con la sinagoga, sobre la cual emite un juicio muy polémico (2,9; 3,9), y otras muchas cosas dignas de reproche, como la riqueza en Laodicea, que hace a la comunidad segura de sí misma (3,17).

Por lo que respecta a la estructura interna de la Iglesia, encontramos a los apóstoles, fijados en el número de doce (21,14), y a los profetas. Los primeros pertenecen al pasado, pero se reconoce su significación fundamental. Los doce fundamentos de la Jerusalén celeste llevan sus nombres. La misión de los profetas es principalmente la predicación, y ésta tal y como se halla consignada en el libro, que se denomina repetidamente libro profético (22,7.10.18s.; 1,3). Puesto que Juan pertenece también al grupo de los profetas, compete al profeta ofrecer instrucciones y directrices a la comunidad. Si Juan ejerce un ministerio que se orienta a una comunidad particular, se puede suponer que también había profetas en las comunidades. Pero dada la parquedad de las afirmaciones, la mayoría de los aspectos quedan muy poco claros. También llama la atención la cercanía de los profetas respecto del ángel (22,9). Éste transmite la palabra de revelación de Cristo (1,1)[20]. Singular en todo el Nuevo

18. Cf. Klauck en *Bib* 73 (1992), p. 177.

19. Sobre esto, Klauck, *Bib* 73 (1992), pp. 153-182; W. Pöhlmann, *Die heidnische, jüdische und christliche Opposition gegen Domitian*, tesis doctoral, Erlangen, 1966.

20. De los profetas se habla en 10,7; 11,18; 16,6; 18,20.24; 22,6.9. Si los dos profetas-testigos de 11,3.10 representan a la comunidad, se puede concluir que el espíritu profético actúa en toda la comunidad. Sobre el conjunto, cf. Satake, *Gemeindeordnung*, especialmente pp. 47-81.

Testamento es la expresión «el ángel de la comunidad en Éfeso» (2,1) y en las comunidades de las otras ciudades, mencionadas explícitamente en el encabezamiento de las respectivas cartas y a las que se habla en tonos de recriminación o de alabanza. Se está de acuerdo en ver en él al ángel de la comunidad, a su protector celeste, una idea que encuentra paralelos en el mundo judío, donde se hablaba de los ángeles protectores de los pueblos. Aunque se tenga que aceptar esta interpretación, resulta extraño que al ángel de la comunidad se le pidan cuentas. Se puede suponer que también en este caso existe una relación entre el ángel y el profeta[21].

De la Iglesia universal se habla en imágenes, sobre todo en la imagen de la mujer vestida de sol (cap. 12). Que la visión se refiere a la Iglesia es una interpretación que se ha ido imponiendo cada vez más, tras otras lecturas que hoy resultan insostenibles[22]. De aquella mujer se dice que aparece en el cielo como un gran signo, vestida de sol, *con la luna a sus pies y una corona de doce estrellas sobre su* cabeza; además, que da a luz un hijo, lógicamente el Mesías, que regirá a todos los pueblos con vara de hierro. El hijo escapa al ataque de muerte que le dirige el gran dragón, al ser arrebatado hacia Dios y hacia su trono. Como la mujer se encuentra aún en la tierra, escapa al ataque mortal huyendo al lugar que se le ha preparado en el desierto. Tras haber sido despojado de su poder en el cielo y haber sido arrojado sobre la tierra, el gran dragón dirige ahora toda su ira contra los otros hijos de la mujer, «el resto de sus hijos, los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús» (12,17).

En la sucesión de las imágenes, que se superponen unas a otras, no cabe esperar una lógica estricta; se debe atender más bien a los distintos elementos[23]. La mujer se introduce como un gran signo que aparece en el cielo. Le sigue inmediatamente el otro signo del gran dragón de fuego, con cabezas coronadas de diademas, y cuernos, en actitud claramente salvaje (12,3). En el Apocalipsis los signos que aparecen en el cielo tienen orientación de futuro. Ello se evidencia especialmente en el tercer gran signo que aparece en el cielo, los ángeles de las siete plagas, que anuncian las últimas que

21. Cf. Satake, *Gemeindeordnung*, pp. 150-155.

22. De entre la inmensa bibliografía, remito a H. Gollinger, *Das «grosse Zeichen» von Apk 12*, SBM 11, Stuttgart, 1971, donde se ofrecen otros títulos; J. Ernst, «Die Himmlische Frau im 12. Kap. der Apk»: *ThGl* 58 (1968), pp. 39-59; A. Vögtle, «Mythos und Botschaft in Apk 12», en *Tradition und Glaube*, Festschrift K. G. Kuhn, Göttingen, 1971, pp. 395-415; A. Satake, «Sieg Christi - Heil der Christen»: *AJBI* 1 (1975), pp. 105-125; R. Bergmeier, «Altes und Neues zur Sonnenfrau am Himmel»: *ZNW* 73 (1982), pp. 97-109.

23. Así, por ejemplo, al dragón se le arroja a la tierra en 12,9, pese a que, cuando se habla en 12,5 del nacimiento y del rapto del hijo, se supone que ya está en ella.

han de llegar (15,1). La mujer celeste y el dragón como signo que aparece en el cielo anuncian la gran confrontación entre la Iglesia y el Imperio, que está aliado con Satanás. Los atributos respectivos sirven para caracterizarlos a cada uno de ellos. En este sentido, la corona de doce estrellas no puede interpretarse sino como símbolo de Israel, el pueblo de las doce tribus. El nacimiento del niño mesiánico lo vincula a Israel. La afirmación simbólica tiene que ver con Rom 9,5: «De los cuales también procede Cristo». Sin embargo, la mujer celeste no se identifica totalmente con Israel, sino con la Iglesia, aunque ésta se contempla en la continuidad con Israel que se establece a través de Jesucristo. El pueblo de Dios ha adquirido con el nacimiento del Mesías una nueva cualidad. A ese pueblo pertenecen todos los que han guardado los mandamientos de Dios y han mantenido el testimonio de Jesús (12,17). También éstos son hijos de la mujer; con ello se manifiesta la relación estrecha que tienen con el Hijo, más o menos como lo que ocurre en Rom 8,29 (primogénito de entre muchos hermanos) o en Heb 2,10s. (no se avergüenza de llamarlos hermanos).

Según esto, la concepción eclesiológica universalista del Apocalipsis está determinada por la idea de pueblo de Dios. De ese modo es posible asumir el pasado de Israel como prehistoria llena de sentido. El uso abundantísimo de material del Antiguo Testamento que hemos obervado halla aquí su explicación. La persecución de la mujer en la tierra por parte del dragón se describe teniendo en cuenta la protección que se le ha otorgado (12,13-17). Dicha protección se expresa preparándosele un lugar y determinando el tiempo. Los tres tiempos y medio designan el tiempo dispuesto para la persecución (cf. Dn 7,25). La distinción entre la mujer y sus hijos se ordena a defender la idea de que a los miembros de la comunidad no les afectará ninguna persecución. ¡Todo lo contrario! El dragón se presenta sobre la arena de la playa (12,18). Comienza la representación.

En la visión de la mujer del cielo no se alude explícitamente a María, la madre concreta del Mesías. Una amplísima tradición católica consideraba que en la mujer se hallaba representada María tanto implícita como explícitamente. Esta interpretación no es del todo extraña al texto. Pero se debe atribuir a la importante historia de su interpretación.

La continuidad con el antiguo pueblo de Dios se vuelve a hacer presente en el número doce que se esconde tras la referencia a los 144.000 (= a 12 x 12.000) marcados (7,4: «Y oí el número de los marcados con el sello»). Es decir, se enumera a las doce tribus. Éstas se relacionan con la Iglesia terrena, que constituye el nuevo Israel.

Los convocados no son sólo los judeo-cristianos[24]. La lista de las tribus presenta dos peculiaridades. Ante todo, se menciona primero a Judá, la tribu de la que procede el Mesías. La tribu de Dan, de la que se decía que procedería el Anticristo, queda sustituida por la de Manasés (7,5-8). El signo protector del sello designa a los marcados como propiedad de Dios y los preserva de la desgracia final de perder la salvación[25]. Las líneas de la antigua y de la nueva Alianza se encuentran en la visión de la nueva Jerusalén, la ciudad de Dios, cuyas puertas llevan los nombres de las doce tribus de Israel y sus cimientos los nombres de los doce apóstoles (21,12 y 14). En el nuevo pueblo de Dios se hallan reunidas gentes de todas las naciones, razas, pueblos y lenguas (cf. 5,9; 7,9).

III. PERDICIÓN Y SALVACIÓN

La soteriología constituye tal vez el aspecto más problemático de la teología del Apocalipsis. Se halla inserta en la sucesión de los terribles acontecimientos que se suceden ante nuestros ojos en la serie septenaria de los sellos, las trompetas y las plagas. No se ahorra ninguna de las catástrofes que la apocalíptica prevé para el mundo: guerras, guerras civiles, epidemias, hambre, muerte, catástrofes naturales se ciernen sobre la humanidad en una sucesión casi ininterrumpida. Estas catástrofes aparecen casi sin sentido. Con ellas no se logra nada. Una y otra vez se repite que los supervivientes no se convierten de sus malas acciones (9,20s.; 16,9.11). Es imposible salvar al mundo. La salvación realizada por Cristo no se muestra eficaz en la transformación del mundo. Nuestro Apocalipsis comparte con la apocalíptica ese juicio negativo sobre el mundo. Es cierto que no usa las expresiones «este eón-el eón futuro», con las cuales se designa en los escritos de aquel género la diástasis entre el mundo, irremediablemente perdido, y el mundo nuevo. Pero en 21,1-5 se describe la realidad a que se refieren esas expresiones. La primera tierra, el primer cielo, el mar pasan. Surgen una nueva tierra y un nuevo cielo. Y Dios creador habla como si se lamentara de haber creado la tierra y el cielo: «Mira que hago un mundo nuevo». Juan no contempla una transformación de la tierra y del cielo, sino la idea de un regreso a la nada y de una nueva creación[26].

24. Así interpreta Kraft, *Offenbarung*, p. 126.
25. Cf. Müller, *Offenbarung*, pp. 178s.
26. Cf. E. Schillebeeckx, *God Among Us*, London, 1983, pp. 144-148.

Pero la comunidad de Cristo vive en el mundo. En ella se realiza la salvación obtenida por Cristo. Ésta se describe ante todo como perdón de los pecados, logrado por su muerte: «Que nos ha lavado con su sangre de nuestros pecados» (1,5). O dicho en una imagen: «Han lavado sus vestiduras y las han blanqueado en la sangre del Cordero» (7,14). O bien en expresión positiva: «Compraste para Dios con tu sangre hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación» (5,9). Pero la muerte de Cristo otorga además a los mártires la fuerza para entregar su vida y vencer así también ellos el mal (12,11). La liberación de los pecados hace capaces de alcanzar la determinación definitiva. La salvación tiene carácter final-escatológico. Traducido en imágenes, esto significa entrar en la Jerusalén del cielo. En el camino hacia ella, los cristianos pueden contar con la protección de Dios, pues ellos están marcados, inscritos en el libro de la vida (3,5; 13,8; 17,8; 20,12; 21,27), pertenecen al interior del Santuario (11,1s.). Juan considera que hay un gran número de salvados (7,9: que nadie podía contar).

La protección se hace necesaria por la persecución. También encontramos la otra cara de la moneda. Juan hace tomar conciencia del peligro amenazante recurriendo a binomios opuestos[27]. A la mujer celeste se opone Babilonia, la prostituta. Lo mismo que los cristianos reciben un signo de protección, los otros se hacen en la mano derecha o sobre la frente el signo de la bestia, viéndose así libres de las penas que el culto del emperador inflige a quienes se le oponen (13,15-17). La antípoda de Cristo es el Anticristo.

En los cánticos de acción de gracias y de alabanza que se presentan continuamente a los lectores del libro se puede ver una forma especial de consuelo[28]. Dichos cánticos acompañan a casi todas las visiones y las interpretan, abriendo la perspectiva de que la sucesión de los acontecimientos significa en definitiva que Dios impone su reinado y su derecho. Comienza con el trisagio que se entona en la visión del trono (4,8). En 5,13 escuchamos una eulogía de toda la creación. Los que dejan oír sus voces son las multitudes inmensas de todos los pueblos (7,9), que han obtenido la victoria sobre la bestia (15,2), pero sobre todo ángeles, los 24 ancianos (9,12; 11,16; 16,5; 19,1). Voces del cielo anuncian y proclaman el Reinado del Señor y de su Ungido sobre todo el mundo (11,15), la victoria de Dios y de su Ungido sobre el dragón (12,10), la justicia de los justos juicios de Dios (16,7) y finalmente la invitación a que todos se unan al Aleluya, porque Dios, el Señor, ha establecido su señorío real (19,5ss.).

27. Cf. Günther, *Nah- und Enderwartungshorizont*, p. 277.
28. Cf. Jörns, *Evangelium*.

En ese cántico no se escucha únicamente el hilo conductor que lleva a la victoria definitiva de Dios; se puede suponer además que esta «liturgia celeste», que aparece como telón de fondo, tiene algo que ver con la liturgia de la comunidad. Es cierto que los numerosos textos de alabanza los ha compuesto el autor *ad hoc*, pues se hallan perfectamente encajados en sus respectivos contextos. Con todo, en el libro se han asumido elementos y formas litúrgicas, conocidos por la comunidad y utilizados por ella en sus propias celebraciones litúrgicas. Se puede suponer incluso que en sus celebraciones la comunidad se sentía unida a la liturgia celeste o que el autor quería animar a la comunidad a que se situara en dicha comunión. De ese modo experimentaba anticipadamente en la liturgia la salvación final-escatológica. Incluso es posible que en la invitación de 22,17.20 (cf. 3,20) se aluda a la Cena del Señor[29].

En este contexto debemos mencionar una idea que, expresada en estos términos, sólo aparece en el Apocalipsis —donde la encontramos tres veces: a los creyentes, Cristo los «ha hecho un reino de sacerdotes para su Dios y Padre» (1,6)[30]—. La afirmación se repite en 5,10, donde se configura además con una perspectiva de futuro: «y reinarán sobre la tierra». En el contexto de la expectativa del reino de los mil años, en 20,6, lo único determinante es la perspectiva futura: «Serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con él mil años». Sobre la idea del reino de los mil años volveremos a decir alguna cosa en el apartado 5. Los creyentes fueron constituidos sacerdotes en el bautismo. La formulación se ha escogido de tal modo que en ella se contempla a cada uno de los bautizados, pues se habla concretamente de sacerdotes y no como 1 Ped 2,5.9, que utiliza la expresión abstracta del «sacerdocio» de los bautizados. No hay que forzar el hecho de que se evite la expresión «los ha hecho reyes». Queda el hecho de que se promete el señorío ¡para el futuro! De ese modo se atiende a la difícil situación de la comunidad; pero además se pone el acento en la condición de sacerdotes en el presente. En ningún texto se dice cómo se realiza concretamente este sacerdocio. Se puede pensar que el telón de fondo de la afirmación lo constituye Éx 19,6: «Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (cf. Is 61,6)[31]. Por ello se puede suponer que el ser constituidos sacerdotes y reino se refiere a la vocación a estar cerca de Dios. En

29. Karrer, *Brief*, p. 278, quien remite además a 22,15. Los que se mencionan en este caso se han autoexcluido de la celebración. Cf. R. T. Etchevarría, «El discurso profético de este libro»: *Sal* 29 (1982), pp. 283-308.
30. Cf. Schüssler-Fiorenza, *Priester*.
31. *Ibid.*, p. 337.

virtud de esa cercanía el Reino de Dios ya se abre camino entre los creyentes. En ella pueden acreditarse y realizar su sacerdocio común. Desde este derecho que se les otorga se entiende el cambio de tiempos. La promesa de 20,6 es un estímulo para ser fieles y para estar dispuestos incluso al martirio. Pese a que en 22,3s. no se usa el término «sacerdotes», este texto confirma que la realización del sacerdocio en el *esjaton* no es otra cosa que la cercanía de Dios: «Los siervos de Dios le darán culto. Verán su rostro». Al telón de fondo litúrgico ya mencionado se une la idea de que la liturgia perfecta sólo se realizará en el *esjaton*, cuando se reconozca sin trabas la soberanía de Dios y de Cristo[32].

IV. LA IMAGEN DE CRISTO

Esencialmente son tres las visiones en las que se va delineando la imagen de Cristo a medida que van sucediendo los acontecimientos descritos en ellas. El carácter visual del lenguaje justifica que hablemos de «imagen de Cristo» en sentido literal. En primer término, en la visión inaugural de las siete cartas encontramos al semejante al Hijo de hombre (1,12ss.)[33]. Lleva el talle ceñido con un ceñidor de oro, va vestido como el sumo sacerdote con una túnica larga que le llega hasta los pies y provisto de elementos que lo caracterizan como un ser celeste-divino. Pero sobre todo está vuelto hacia las comunidades. Antes de su aparición se mencionan los siete candeleros, que representan a las siete Iglesias (1,12). Así, pues, Juan ha presentado a Jesús, el Hijo del hombre, vuelto a las comunidades.

En 5,6ss. Cristo aparece como Cordero a quien se percibe como degollado y que recibe de la mano de Dios el libro con los siete sellos y con él la misión de conducir la historia del mundo hasta el final[34]. También aquí se le contempla como el Exaltado, que ha recorrido su camino a través de la muerte y la resurrección y, por ese camino, ha alcanzado la soberanía universal. Esta soberanía, que sigue ostentando actualmente, sólo llegará a su plenitud en su parusía. El Cristo de la parusía se presenta en 19,11ss. como jinete montado sobre un caballo blanco, y se le califica de gran rey, «Rey de reyes y Señor de señores» (19,16). Al combatir y destruir los poderes enemigos de

32. Schüssler-Fiorenza, *ibid.*, p. 420.
33. Cf. Rowland, «The Vision of the Risen Christ in Rev. 1,13ff»: *JThS* 31 (1980), pp. 1-11.
34. Cf. H.-P. Müller, «Die himmlische Ratsversammlung»: *ZNW* 54 (1963), pp. 254-267; C. W. van Unnik, «Worthy is the Lamb», en *Mélanges bibliques. Festschrift B. Rigaux*, Gembloux, 1970, pp. 445-461.

Dios, logra imponer definitivamente su soberanía. El conjunto se orienta de forma homogénea hacia ese juicio de castigo[35]. Se puede afirmar que extrañamente el juicio no significa aquí salvación y redención. Lo cual tiene que ver sobre todo con el reino de los mil años. La presentación que se hace del guerrero mesiánico desalienta, pero se adecúa a determinadas expectativas mesiánicas del judaísmo[36]. Cristo vuelve a aparecer como Cordero y como semejante a Hijo de hombre en el capítulo 14. Según 14,1 el Cordero está en el monte Sión junto a los 144.000. Ya no se habla de sus heridas. Sión podría considerarse aquí como lugar de refugio y salvación[37]. Muy discutido es 14,14: «Y seguí viendo. Había una nube blanca, y sobre la nube sentado uno como Hijo de hombre, que llevaba en la cabeza una corona de oro y en la mano una hoz afilada». Un ángel lo invita a meter la hoz y a segar. Se ha negado que en este texto se piense en Jesucristo[38]. Sin embargo, la relación con 1,13 no deja la menor duda al respecto[39]. En cualquier caso, Cristo aparece como un ángel. Nos encontramos con una huella interesante de una cristología angélica, de la cual existen otros testimonios más tarde[40]. Juan entiende la visión como una prolepsis de la parusía de Cristo.

Debemos mencionar también 12,5 como un ejemplo más de la singular concepción cristológica del Apocalipsis. En el marco de la visión de la mujer celeste se nos comunica el nacimiento del niño mesiánico que, amenazado por el dragón, es arrebatado hacia Dios y hacia su trono. Se trata del único texto en que se nos habla de la existencia terrena de Jesús —exceptuando su muerte—. Pero la referencia se hace de tal modo que toda la vida de Jesús queda reducida «a cero»[41]. Que el texto se limite al nacimiento y al rapto —este último no se puede identificar sin más con la «ascensión»— se explica en

35. Holtz, *Christologie*, p. 170, pretende que la expresión de 19,11 «juzga con justicia» se refiere al juicio salvador del pueblo de Dios. Pero no es ésta la perspectiva del texto.

36. El ejemplo más conocido es el rollo de la guerra de Qumrán. Cf. M. Rissi, *The Future of the Worl*, London, 1972; S. Laws, «The blood-stained Horseman», en *Studia Biblica III*, JStNT Suppl. Series 3, Sheffield, 1980, pp. 245-248.

37. Siguiendo a Kraft, *Offenbarung*, p. 187. Se discute si los 144.000 son la Iglesia terrena o designan prolépticamente a los que han llegado a la meta definitiva. Lo más probable es que se trate de esto último.

38. En un ángel piensan J. Coppens, «La mention d'un Fils d'homme angélique en Ap 14,14», en J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le NT*, BEThL 53, Lovaine, 1980, p. 229; Kraft, *Offenbarung*, p. 197; Kiddle, *Revelation*, pp. 274ss.

39. Otros argumentos en Holtz, *Christologie*, pp. 128-134.

40. Cf. Justin, *Dial.*, 127,4; *Apol.*, 6,2; Karrer, *Brief*, pp. 147s. También se discute si la siega que realiza el semejante al Hijo de dombre designa el juicio o la reunión de los creyentes. Esta última opinión es la de Holtz, *Christologie*, pp. 133s. En este caso, el semejante al Hijo de hombre estaría vuelto hacia la comunidad, como en 1,12ss. Sin embargo, la hoz afilada constituye un argumento en contra.

41. Bousset, *Offenbarung*, p. 338.

último término porque en el texto se ha asumido un mito sobre la salvación de un niño divino, tal como se contaba en Grecia o en Egipto[42]. Juan recogió este mito, que pudo aplicar a Cristo porque en el rapto del niño vio expresada la ascensión. Vuelve a confirmarse que para el Apocalipsis el Cristo exaltado se sitúa en el centro.

Las sucesivas imágenes sobre Cristo nos muestran al Cristo exaltado actuando en el período de tiempo que va desde su exaltación hasta su vuelta, es decir, en el tiempo de la Iglesia, el único que le interesa a Juan. Cristo está vuelto hacia las comunidades, conduce la historia, volverá para establecer su soberanía definitivamente. Junto a esa inmersión en el tiempo hay otra peculiaridad que determina la imagen de Cristo. Es el hecho de que aparezca subordinado a Dios y, como consecuencia, que aparezca como mandatario suyo. Cristo realiza su actuación y su acción porque Dios lo ha acreditado. Todo procede de Dios y se dirige hacia él. A esta visión teocéntrica corresponde el hecho de que al principio de los acontecimientos finales que se esperan se halla la visión del trono de Dios (cap. 4). Sólo cuando se ha prestado la atención necesaria y suficiente al trono de Dios —que significa su soberanía— se presenta la entrega del libro de los siete sellos al Cordero (cap. 5). Dios es también quien establece el punto final del espectáculo universal definitivo, poniendo en marcha una nueva creación. Dios pronuncia la palabra creacional: «Mira que hago un mundo nuevo» (21,5). En este marco teocéntrico hay que contemplar y ordenar la persona y la acción de Cristo. Así se entiende que el título «Soberano de todo» se reserve a Dios[43]. A Dios se reserva también preferentemente el título *Kyrios*. Sin embargo, Cristo, que volverá en la parusía, recibe los nombres de «Rey de reyes y Señor de señores» (19,16; 17,14). En una invocación se dice: «Ven, Señor Jesús» (22,20), lo cual podría indicar que a Cristo se le considera sobre todo como Señor de la comunidad (cf. 11,8)[44]. El título «Cristo» tiene menos importancia, pero se percibe en toda su cualidad mesiánica cuando se usa en relación con la soberanía y el

42. Se suele pensar en el mito griego del Dragón-Pitón y Apolo o en el mito egipcio del dragón Tifón-Seth y Hathor-Isis. Se supone además que este mito ya se habría aplicado al Mesías en el judaísmo helenista, y que esa aplicación habría servido de base a Juan. Cf. W. Foerster, *ThWNT* II, pp. 284-286; W. F. Ott, «Mythos von Leto, dem Drachen und der Geburt», en K. von Fritz (ed.), *Das Wort der Antike*, Stuttgart, 1962, pp. 90-128; M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches*, MÄSt 11, München, 1968.

43. Cf. Holtz, *Christologie*, p. 176. Este predicado divino se halla nueve veces, siempre en la expresión «Dios, el Señor, Soberano de todo». En el resto del NT sólo se encuentra en 2 Cor 6,18.

44. Cf. Müller, *Offenbarung*, p. 56. «Los muertos que murieron en el Señor» (14,13) se refiere al Señor Jesucristo.

Reino de Cristo (11,15; 12,10; 20,4.6)[45]. Como ya se ha visto, «Hijo de hombre» no se usa como título, sino que, dependiendo de Dn 7,13, se habla de uno semejante a un Hijo de hombre. La denominación más frecuente de Cristo es la de Cordero. Lo cual evidencia la preferencia por el lenguaje figurado, pero también el hecho de que la salvación la realiza Jesucristo[46].

Las referencias a Cristo como león de la tribu de Judá, retoño del tronco de David (5,5; 22,16) y, posiblemente también, como «estrella radiante de la mañana» (22,16), tomadas todas ellas del Antiguo Testamento, se orientan a indicar[47] que en Jesús se han cumplido las promesas. Llama la atención que a Jesús sólo se le llame Hijo de Dios en una ocasión —concretamente en la carta a la comunidad de Tiatira (2,18)—. Pero conviene indicar que el apelativo «Padre» para hablar de Dios sólo se utiliza en relación con Jesucristo, es decir, a Dios se le llama «su Padre»[48]. La acusación de blasfemia que los judíos hacen a la comunidad de Esmirna podría referirse a que a Jesús se le veneraba como Dios[49].

Cuando se dice de Jesús que es el primero y el último se le aplican predicados divinos (1,17; 2,8; cf. 22,13). La designación de Cristo como «Palabra de Dios» (19,13) es debatida. Si no se quiere eliminar como glosa tardía —y no hay ninguna razón convincente para hacerlo[50]—, tal designación tiene una importancia especial junto al «nombre que sólo él conoce» (19,12). Se puede interpretar en la línea de Sab 18,15s., donde la Palabra omnipotente de Dios desciende del cielo como un guerrero implacable, o relacionarla con la alusión frecuente del Apocalipsis a la palabra o las palabras de Dios que debe o deben proclamarse. Jesús aparece así como portador de esa palabra, como transmisor de la misma. El nombre que sólo él conoce designa su ser más íntimo, que aún no ha sido desvelado. Según el pensamiento antiguo, el nombre y la esencia son lo mismo.

En la nueva Jerusalén el Cordero se sentará en el trono junto a

45. «Cristo» aparece un total de siete veces, tres de las cuales en la forma desdibujada «Jesucristo».

46. «Cordero» aparece un total de veintinueve veces. Böcher, *Johannesapocalypse*, p. 47, ha vuelto a pretender recientemente que ἀρνίου debe traducirse por «macho cabrío». Esta traducción es etimológicamente posible, pero objetivamente cuestionable. Holtz, *Christologie*, pp. 44-47, prefiere deducirla del simbolismo del cordero pascual.

47. Cf. Holtz, *Christologie*, pp. 156-159; M. S. Moore, «Jesus Christ: "Superstar"»: *NT* 24 (1982), pp. 82-91.

48. 1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1. Con todo, en 21,7 se le promete al vencedor que Dios será su Padre y él será su hijo.

49. Cf. Karrer, *Brief*, pp. 192-194.

50. Contra Müller, *Offenbarung*, pp. 329s. Sobre este debate, cf. Holtz, *Christologie*, pp. 175-179; Comblin, *Christ*, pp. 80-84.

Dios (22,1.3). Ambos son además su templo y su luz (21,22s.)[51]. Los perfectos, que podrán entrar en esa ciudad, lo servirán (22,3: λατρεύσουσιν αὐτῷ). Se alude a la liturgia perfecta como expresión de la relación definitiva con Dios y con el Cordero[52]. Pero precisamente esta orientación última a Dios y al Cordero muestra además que la relación de Cristo con el Padre va más allá de la relación propia de una función y se orienta en la línea de la nivelación.

V. «LO QUE VENDRÁ»

El gran tema del Apocalipsis, o al menos de su segunda parte, que es la más amplia (caps. 4-22), es la soberanía de Dios y de Cristo, que se impondrá en los terribles acontecimientos finales. Ya hemos hablado más arriba (apartado 3) de esa confrontación entre perdición y salvación, de la que al final saldrá victoriosa la salvación de Dios. Ahora dedicaremos nuestra atención a otros datos escatológicos importantes, que el Apocalipsis recoge y marca con nuevo cuño: la expectativa en un final inmimente así como la idea del Anticristo unida a aquélla, el reino mesiánico de los mil años, el juicio y la plenitud.

«Porque el tiempo está cerca», proclama Juan al principio y al final de su libro (1,3; 22,10). «Yo vengo pronto», promete el Señor (22,12), y la comunidad le suplica que venga (22,20). El libro se compuso en este horizonte de expectativa en un final inminente. El horizonte de esta expectativa se explica de otras dos maneras.

En primer lugar mediante la confrontación con el Estado romano. Lo que se nos dice sobre este punto no sólo nos ofrece una panorámica de las angustias que se esperan o que en parte ya se están experimentando, sino que además nos permite entender mejor la expectativa inminente. Juan ha configurado esta parte de la exposición con especial dramatismo. Se trata de tres seres increíbles, que actúan contra la comunidad y que en cuanto tríada se podrían interpretar tal vez como contra-imagen de la tríada Dios-Cordero-Espíritu: el dragón, la bestia que sale del mar y la bestia que sale de la tierra. Satanás, el dragón, se halla en la orilla del mar (12,18) y hace que salgan esos otros dos, a quienes constituye sus representantes. Se habla expresamente de que su aspecto es semejante y su actuación común. La bestia del mar es el Imperio romano; la idea de un reino

51. Según 22,5, sólo Dios es la luz.

52. El pronombre posesivo («sus siervos») y el dativo («lo servirán», en 22,3) se formulan en singular. Estrictamente hablando, ambos elementos aluden al trono, sobre el que se sientan Dios y el Cordero. Debería estar claro que la liturgia se dirige a Dios y al Cordero.

que existe por virtud de Satanás es expresión de una perversión suma. Lo mejor es identificar la bestia que sale del mar con el sacerdocio que propagaba el culto al emperador en Asia Menor. En 13,15-17 se mencionan los enredos que se escenifican contra quienes se oponen al culto del emperador. A nosotros nos interesa en este contexto la bestia que sale del mar, que se identifica con el Imperio; de ella se nos habla en 13,1-10 y además en 17,8ss. se nos ofrecen algunos detalles históricos —en clave[53]—. Se habla de siete reyes. Con ello se alude a los emperadores romanos, a quienes se solía llamar reyes. «Cinco han caído, uno es y el otro no ha llegado aún» (17,10); por otra parte, a este último se le atribuía un espacio de tiempo muy corto. Lo cual significa que para el Apocalipsis el final es inminente. ¡Pues éste es el tiempo del sexto rey! Además, el Apocalipsis se compuso en tiempos de ese rey. La mayoría de los comentaristas actuales opina que el sexto rey es Domiciano, que fue emperador entre los años 81-96 y bajo el cual se intensificó en Asia Menor el culto al emperador[54].

Pero aún tendrá que venir un octavo rey. En realidad no se le considera el octavo, pues sobre él se afirma enigmáticamente que es uno de los siete reyes (17,11). Esto significa que se cuenta con que volverá uno de esos reyes. En 13,3 se afirma sobre él, en lenguaje metafórico, que recibió ciertamente una herida mortal, pero que se le curó. Su condición de Anticristo se revela en el hecho de que imita el destino de Cristo[55]. Tampoco en el Apocalipsis se usa el término «Anticristo» (como en 2 Tes 2). Pero no hay duda de que en la obra se recogen las creencias sobre la llegada del Anticristo. El Anticristo cierra la historia y da paso a la parusía de Cristo. En la manifestación del Anticristo vuelve a concentrarse todo el poder de Satanás; por ello se le identifica en 17,8 con la bestia, que en otros textos encarna al Imperio romano.

Según una opinión muy extendida, tras el extraño dato de que el octavo rey —el Anticristo— es uno de los siete reyes y que, tras haber sido herido mortalmente, se ha curado de sus heridas, se esconde la saga de *nero redivivus*[56]. Según ella, Nerón, que intentó suicidarse, habría sobrevivido, habría huido a los partos y tendría

53. La descripción en clave, que habla de cabezas y cuernos, imita Dn 8.

54. Cf. la útil panorámica de las distintas interpretaciones en Günther, *Nah- und Enderwartungshorizont*, p. 130. Algunos comentaristas piensan que el sexto rey es Vespasiano. Cf. J. H. Ulrichsen, «Die Sieben Häupter und die zehn Hörner»: *ST* 39 (1985), pp. 1-20.

55. Cf. P. S. Minear, «The Wounded Beast»: *JBL* 72 (1953), pp. 93-101; H. Schlier, «Vom Antichrist», en *Die Zeit der Kirche*, Freiburg, 1956, pp. 16-29; B. Reicke, «Die judische Apokalyptik und die johanneische Tiervision»: *RevSR* 66 (1972), pp. 165-172.

56. Cf. Suetonio, *Nero*, 57; Dión Crisóstomo, *Or.*, 21,10; Tácito, *Hist.*, 1,2; 2,8s.; Dión Casio, *Hist. Rom.*, 44,9; 46,19. Bibliografía sobre este punto en Günther, *Nah- und Enderwartungshorizont*, p. 119, nota 162.

que volver. Para los cristianos, la figura de Nerón, el primer perseguidor de la Iglesia, iba unida a recuerdos terribles. Este hecho pudo haber facilitado que su persona se fusionara con la figura del Anticristo. Juan espera además para antes del final la destrucción del Imperio romano, de Babilonia la prostituta. En su destrucción participarán reyes extranjeros[57].

Así, pues, por una parte, el horizonte de la expectativa en un final inminente se explica ampliamente recurriendo a especulaciones y cálculos históricos sobre el futuro; pero, por otra, se acaba con los cálculos. Esto se logra hablando de un número, que Dios ha dispuesto, de aquellos que morirán por causa de la palabra de Dios y en virtud del testimonio[58]. A las almas de los mártires ya asesinados, que se encuentran «bajo el altar» en el cielo y que preguntan a Dios angustiosamente: «¿Hasta cuándo?», se les responde que tiene que completarse el número de sus consiervos y hermanos (6,9-11). Se cuenta con que aún queda algún tiempo para que eso suceda (6,11); de ese modo, todo queda remitido a Dios, que dispone de los tiempos. Tal vez tenga también su importancia que sea éste el único lugar del Apocalipsis donde a Dios se le denomine δεσπότης (dueño). Con este término se pretende expresar sin duda la plenitud de su poder.

El drama escatológico final recibe en el Apocalipsis un matiz especial con la expectativa de un reino mesiánico de mil años[59]. Éste precede a la resurrección universal de los muertos y al juicio universal (cap. 20). Esta idea procede también de la apocalíptica[60]. Con Cristo reinarán los que hayan derramado su sangre por la causa de la Palabra y el testimonio de Jesús así como aquellos que no hayan adorado a la bestia (20,4). Estos últimos no son sólo los mártires. Todos ellos llegarán a la resurrección primera (20,5) y podrán reinar así con Cristo en esta tierra[61]. Este reino mesiánico no se describe en términos más concretos. Pero estará libre de toda clase de mal,

57. Los diez reyes (cuernos), que odian a la prostituta, deben referirse a príncipes partos (cf. 17,12.16). Entre el pueblo romano, sobre todo en las fronteras orientales, estaba muy extendida la esperanza de que los partos invadieran el Imperio.

58. W. Harnisch, *Verhängnis und Verheissung der Geschichte*, FRLANT 97, Göttingen, 1969, 248ss., observa el mismo determinismo apocalíptico en 4 Esdras. Harnisch acuña la expresión de la necesidad del decurso histórico. Pero lo que importa es descubrir el teocentrismo de esta visión de la historia.

59. A. Wikenhauser, «Weltwoche und tausendjähriges Reich»: *RQ* 127 (1947), pp. 399-417; H. Bietenhard, *Das tausendjährige Reich*, Zürich. 21955; Schüssler-Fiorenza, *Priester*, pp. 295-344; E. Lohse, *ThWNT* IX, pp. 455-460; A. H. Lewis, *The Dark Side of the Millennium*, Grand Rapids, 1980.

60. Cf. Hen(et) 91,12ss.93; ApBar(sir) 29,3ss.; 40,3; 4 Esd 7,28s.; Sib 3,652ss.

61. Se discute si Ap 20,4 afirma también que se constituirá jueces a los mártires. Así lo interpreta Lohse, *Offenbarung*, pp. 103s.; de otra opinión es Müller, *Offenbarung*, pp.

pues durante ese tiempo Satanás estará prisionero. Lógicamente, se cuenta con que los que reinen mil años con Cristo tendrán parte luego en la nueva Jerusalén. Esta visión es algo más que una llamada a mantenerse firmes en la persecución y a estar dispuestos al martirio; implica además el juicio de que el mundo es creación de Dios. Es cierto que el mundo está condenado a desaparecer debido a la maldad de sus habitantes. Pero en el Reinado de Cristo con sus fieles adquiere el aspecto de un estado de felicidad. Pues se trata de un reinado terreno, que se concibe temporal y espacialmente.

Se entendería mal el texto si se interpretara metafóricamente. Tampoco la interpretación «histórico-eclesial», ideada por Agustín[62], da con el sentido del texto. Muy peligrosos se han revelado los intentos de realizaciones históricas del milenio, por no hablar del abuso político del mismo. No cabe duda de que se puede criticar la idea, pues anima a esa visibilización utópica. Pero, por tratarse de algo único en el Nuevo Testamento, sería conveniente manterlo en su significado propio.

El juicio universal y la (segunda) resurrección tendrán lugar una vez concluido el reino de los mil años[63]. Es decir, los mártires no comparecerán ya ante este tribunal de Dios. Quien juzga es Dios, no el Mesías, lo cual vuelve a acentuar la visión teocéntrica del Apocalipsis (20,11-15). El juicio se describe primordialmente como un juicio de castigo. Le precede el degollamiento de Gog y Magog, en quien se aniquila al diablo, a la bestia y al falso profeta. El juicio se realiza según las obras (20,12s.; 22,12), que están escritas en el libro. Puesto que se trata de un juicio punitivo, hay que pensar que son obras malas. Los elegidos están en el «libro de la vida (del Cordero)» (17,8; 20,12; 21,27) desde el comienzo del mundo. Puesto que este libro se menciona también para el juicio universal, se puede suponer que, además de los escogidos para el reino de los mil años, hay otros a quienes se juzgará al final. El estar escrito en el libro de la vida significa una elección graciosa de tipo predestinacionista. ¿Está todo determinado apocalípticamente? Las cartas sobre todo, con sus exhortaciones y toques de atención, dejan espacio para la libre elección.

El Apocalipsis es el único libro neotestamentario en el que se describe expresamente el cielo. Se hace en la visión metafórica y

335s., que separa el juicio y el martirio. Schüssler-Fiorenza, *Priester*, pp. 304s., considera que los tronos son símbolo del poder de los mártires.

62. En Müller, *Offenbarung*, p. 342.

63. Cf. W. Thüssing, «Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen in der Johannesapokalypse»: *TThZ* 77 (1968), pp. 1-16; A. Vivian, «Gog e Magog nella tradizione biblica, ebraica e cristiana»: *RivBib* 25 (1977), pp. 389-421; T. F. Glasson, «The Last Judgement in Rev 20 and related Writings»: *NTS* 28 (1982), pp. 528-539.

fantástica de la nueva Jerusalén (cap. 21)[64]. Tierra y cielo se funden en el mundo celeste, que forma un cubo y cuyas doce puertas son de piedras preciosas. Brillo, luz, riqueza y otras metáforas terrenas son expresión de la dicha, que no conoce más llanto ni dolor. Pero la afirmación central la constituye la habitación de Dios y del Cordero en esa ciudad, es decir, la comunión con Dios y con Cristo, que ya se ha obtenido como realidad permanente.

De las afirmaciones con acentos predestinacionistas, sobre todo, se podría sacar la impresión de que el número de los elegidos es pequeño; pero en 21,24 se nos relata que los pueblos caminan a la luz de la ciudad de Dios y los reyes de la tierra acuden con sus regalos. Juan recoge aquí la idea profética de la peregrinación de los pueblos (cf. Is 60,3.11; 62,10s.). Pero también se puede ver en ella una indicación de que, en opinión de nuestro libro, son muchos los que se salvarán (cf. 7,9: la gran muchedumbre, que nadie puede contar). En la concepción dualista de salvación y perdición, cuyo lenguaje simbólico revela muchas aristas, sobresale la idea de la salvación[65].

VI. LA INSTRUCCIÓN MORAL

La ética del Apocalipsis, que se articula especialmente en las cartas, corresponde a la situación de los perseguidos y a una comunidad que está a la expectativa de una persecución. Fe significa sobre todo fidelidad, perseverancia, paciencia. Fe y paciencia aparecen juntas (13,10). Es interesante constatar que el que más aparece es el adjetivo «fiel» (πιστός)[66], mientras que el verbo «creer» (πιστεύειν) no se usa para nada. El lema es «sé fiel hasta la muerte» (2,10). Antipas, que ha sido asesinado, es el testigo fiel de Jesús (2,13). A esa fidelidad creyente corresponde la fidelidad de Jesús, a quien se le llama igualmente «el testigo fiel» (1,5; 3,14; cf. 19,11). Le corresponde además la credibilidad de las palabras de la predicación (21,5; 22,6: λόγοιπιστοί)[67]. Por lo que toca a los contenidos, la fe es fe en Jesús,

64. M. Wilcox, «Tradition and Redaction of Rev. 21,9 - 22,5», en J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse*, pp. 205-215; O. Böcher, *Kirche in Zeit und Endzeit*, Neukirchen, 1983, pp. 157-167; E. Schillebeeckx, «Belief in a New Heaven and a New Earth», en *God Among Us*, London, 1983, pp. 144-148.

65. Karrer, *Brief*, pp. 280s., alude también a 22,2 («las hojas de los árboles sirven de medicina para los gentiles») y a 22,21 («Que la gracia del Señor sea con todos»). Habla de una tensión insoluble, que revela el esfuerzo del autor por resolver la cuestión del Reinado de Dios.

66. Ocho veces. Lohse, *Offenbarung*, traduce a veces «fiel a la fe».

67. En Ap 17,14 πιστοί equivale a «creyentes», los cristianos.

o, mejor dicho, fidelidad a él (2,13; 14,12). En su concepción sobre la fe el Apocalipsis recuerda la carta a los Hebreos.

Por lo que toca a la instrucción ética en la literatura apocalíptica, se puede afirmar que se mantiene en términos generales[68]. Predominan los imperativos: velar, estar preparados, perseverar, tener paciencia. El «apocalipsis sinóptico» (Mc 13 y par.) constituye en este sentido un ejemplo adecuado. El Apocalipsis de Juan responde plenamente a esta imagen. Sólo las cartas se apartan de la regla. Pero tampoco en ellas asume la instrucción moral contornos claros.

La persecución y la confrontación con los herejes constituyen una gran exigencia para las comunidades. Algunas de ellas no se han mantenido como Juan hubiera esperado. A ellas les expresa la exigencia de convertirse: «Date cuenta, pues, de dónde has caído, arrepiéntete y vuelve a tu conducta primera» (2,5; cf. 2,16.21s.; 3,3.19). Así, pues, convertirse no se refiere a la primera vuelta al Evangelio, sino a la recuperación de una posición perdida. A Juan se le ha acusado de representar un rigorismo ético y de que en él se descubren tendencias ascéticas[69]. Se puede indicar sobre todo que a los cristianos se les invita a ser «sacerdocio y reino» para Dios, a ser ámbito exclusivo de la soberanía de Dios. Cristo los ha hecho para esto, de ahí que estén capacitados para esa tarea. Pero el ideal y la realidad van cada uno por su lado. Las siguientes palabras revelan advertencias y lamentos serios: «¡Ojalá fueras frío o caliente! Ahora bien, puesto que eres tibio, y no frío ni caliente, voy a vomitarte de mi boca» (3,15s.).

El motivo de la *paideia*, que encontrábamos en la carta a los Hebreos, aparece en 3,19, aunque sólo en una cita de Prov 3,12: «Yo a los que amo los reprendo y corrijo». Tonos de crítica social se perciben en la amonestación dirigida a la comunidad de Laodicea de no confiar en falsas seguridades como la riqueza: «Tú dices: "Soy rico; me he enriquecido; nada me falta". Y no te das cuenta de que eres un desgraciado, digno de compasión, pobre, ciego y desnudo» (3,17). Mucho más duros son los tonos que acompañan a la caída de Roma, la prostituta Babilonia. Se atacan su lujo, su prostitución, sus riquezas incontables. Llama la atención que al enumerar los lujos se mencione la venta de esclavos (18,11-13). Los reyes, los comercian-

68. Cf. J. Gnilka, «Apokalyptik und Ethik», en *NT und Ethik*, Festschrift R. Schnackenburg, Freiburg, 1989, pp. 464-481.

69. Cf. Karrer, *Brief*, pp. 210-212; B. Lohse, *Askëse und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, München-Wien, 1969, 127ss.; C. H. Lindijer, «Die Jugfrauen in der Offenbarung des Johannes 14,4», en *Studies in John. Festschrift J. N. Sevenster*, NT.S 24, Leiden, 1970, pp. 124-142.

tes de la tierra, capitanes, navegantes y mercantes se han enriquecido junto con ella y se han convertido en sus cómplices. Todos ellos entonan ahora la gran elegía. La forma de vida de la comunidad es diametralmente opuesta a esta vida de placer. La caída de «Babilonia» significa juicio y advertencia.

Bibliografía

T. Holz, *Die Christologie des Apk des Johannes*, TU 85, Berlin, 1962; A. Feuillet, *L'Apocalypse*, SN.S 3, Paris, 1963; R. Halver, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel*, ThF 32, Hamburg, 1964; M. H. Shepherd, *The Paschal Liturgy and The Apocalypse*, ESW 6, Richmond, [2]1964; J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris, 1965; M. Rissi, *Was ist und was gechschehen soll danach*, Stuttgart, 1965; A. Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, WMANT 21, Neukirchen, 1966; P. Pöhlmann, *Die heidnische, jüdische und christliche Opposition gegen Domitian*, tesis, Erlangen-Nürenberg, 1966/1967; K.-P. Jörns, *Das hymnische Evangelium*, StNT 5, Gütersloh, 1971; W. W. Reader, *Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse*, tesis, Göttingen, 1971; F. Rousseau, *L'Apocalypse et le Milieu Prophétique du NT*, Tournai, 1971; U. Vanni, *La Struttura Letteraria dell' Apocalisse*, Aloi 8, Roma, 1971; F. Jenkins, *The OT in the Book of Revelation*, Grand Rapids, 1972; E. Schüssler-Fiorenza, *Priester für Gott*, NTA 7, Münster, 1972; O. Böcher, *Die Johannesapokalypse*, EdF 41, Darmstadt, 1975; J. M. Court, *Myth and History in the Book of Apocalypse*, London, 1979; H. W. Günther, *Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apk des Hl. Johannes*, FzB 41, Würzburg, 1980; G. Maier, *Die Johannesapokalypse und die Kirche*, WUNT 25, Tübingen, 1981; A. Vögtle, *Das Buch mit den sieben Siegel*, Freiburg, 1981; G. Kretschmar, *Die Offenbarung des Johannes*, CThM 9, Stuttgart, 1985; M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief*, FRLANT 140, Göttingen, 1986; A. J. Beagley, *The «Sitz im Leben» of the Apocalypse*, BZNW 50, Berlin, 1987; F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective*, BZNW 54, Berlin, 1989; H.-J. Klauck, «Das Sendschreiben nach Pergamon un der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung»: *Bib* 73 (1992), pp. 153-182.

7

LA TEOLOGÍA DE LAS CARTAS CATÓLICAS

El nombre de «cartas católicas» se aplica a un grupo de escritos tardíos del Nuevo Testamento, breves en su mayoría, que se atribuyen a Santiago, Pedro, Judas y —secundariamente[1]— a Juan. Las llamadas cartas de Juan ya las hemos tratado en el capítulo 4. Las restantes, es decir, los escritos atribuidos a Santiago, Pedro y Judas se reúnen en un solo grupo por razón de una perspectiva meramente formal: los destinatarios de las mismas son colectivos. Las cartas de Juan no mencionan siquiera a los destinatarios, de modo que también en este aspecto se diferencian del resto. El carácter general de la referencia a los destinatarios en 2 Ped («a los que les ha cabido en suerte una fe tan preciosa como la nuestra») y en la carta de Judas («a los que han sido llamados, amados de Dios Padre y guardados para Jesucristo») tiene motivación teológica. 1 Pedro y la carta de Santiago se presentan como cartas de la diáspora judía[2]: En el primer caso se dice «A los que viven como extranjeros en la dispersión, en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia»[3]; en el segundo, «A las doce tribus de la dispersión». Hoy se ha abandonado la idea de que los primeros destinatarios de estos escritos son judeo-cristianos. Los cristianos tienen conciencia de que ellos son los descendientes espirituales del pueblo de las doce tribus y que viven como extranjeros en el mundo, que es para ellos como una diáspora.

1. Como se sabe, 1 Jn no habla de su autor, mientras que 2 Jn y 3 Jn mencionan al presbítero.

2. He aquí el encabezamiento de una carta judía de la diáspora: «A nuestros hermanos, los habitantes de la diáspora de Babilonia y a nuestros hermanos en Media y a todo el resto de la diáspora de Israel» (bSanh 11b, en Windisch, *Kath. Briefe*, p. 51).

3. Se discute si esos nombres se refieren en concreto a regiones o a provincias romanas.

Por lo que respecta al mundo de ideas y a la teología, cada uno de esos escritos tiene una orientación propia. Una relación estrecha se da únicamente entre 2 Ped y Jud; en este caso se puede presumir incluso que la primera depende de la segunda; por esta razón las expondremos juntas. La más importante desde el punto de vista teológico es 1 Ped.

I. LA PRIMERA CARTA DE PEDRO

1. *Los materiales preexistentes*

La primera carta de Pedro se encuentra en la encrucijada de tradiciones múltiples[1]. Con todo, en la actualidad se reconoce más claramente que su autor es un escritor independendiente, capaz de reelaborar incluso lo transmitido e integrarlo en su propia concepción. Por esta razón se toman distancias frente a algunos análisis demasiado pretenciosos de historia de la tradición[2] y se muestra cierto escepticismo ante el intento de atribuir todo el escrito a una determinada forma de predicación no epistolar (sermón bautismal, esquema homilético)[3]. La susodicha independencia del autor hace difícil determinar los límites de los textos recogidos por él, al menos por lo que toca a la configuración concreta de los mismos. Antes se solía considerar que 1 Ped era un escrito cercano a las cartas de Pablo. Se afirmaba que estaba muy marcado por la teología paulina[4]. También frente a esta opinión se toman distancias actualmente. Es cierto que en el escrito se pueden detectar ciertos «paulinismos», pero en él se echan de menos conceptos e ideas esenciales para Pablo. Volveremos sobre este punto cuando expongamos la concepción teológica del escrito, que también se muestra original frente a Pablo.

Antes de presentar ciertas tradiciones parece aconsejable referirse a la finalidad principal del escrito. Éste pretende apoyar a una comunidad que está pasando serias dificultades por causa de su fe. Se le quiere ofrecer razones para aguantar y soportar el sufrimiento

1. Cf. N. Brox, «Der 1 Petr in der literarischen Tradition des Urchristentums»: *Kairos* 20 (1978), pp. 182-192.

2. Algunos llegaron a considerar que 1 Ped está compuesta de materiales de diversa procedencia. 4,11 y 12 serían el punto de engarce entre los mismos. Para una discusión de esta postura, cf. Brox, *1 Petr*, pp. 16-38.

3. Cf. R. Perdelwitz, *Die Mysterienreligion und das Problem des 1 Petr*, RVV 11,3, Giessen, 1911, pp. 5-28; B. H. Streeter, *The Primitive Church*, London, 1929, pp. 115-136; Cross, *1 Petr*, pp. 35-41.

4. En este sentido, resulta ejemplar Goldstein, *Gemeinde*.

por el que está pasando. Más adelante explicaremos con mayor detalle en qué se concreta ese sufrimiento, al que se alude una y otra vez[5]. Por el momento baste constatar que el sufrimiento en el que el autor encuentra sumida a la comunidad le ofrece la oportunidad de hacer referencia al sufrimiento de Cristo. Y precisamente en este punto dispone de una tradición —posiblemente muy antigua[6]— sobre la cristología de la Pasión, que, tal y como se halla elaborada aquí, es única en el conjunto del Nuevo Testamento. Al tesoro de la tradición pertenece el siguiente texto:

Cristo padeció por vosotros,
dejándoos un ejemplo
para que sigáis sus huellas.
Él no cometió pecado
ni encontraron engaño en su boca;
cuando lo insultaban, no devolvía el insulto;
en su pasión, no profería amenazas;
al contrario, se ponía en manos del que juzga rectamente.
Cargado con nuestros pecados
subió al leño,
para que, muertos al pecado,
vivamos para la justicia.
Sus heridas nos han curado (2,21-24).

Se discute muchísimo qué elementos introdujo el autor en este canto a la pasión, que le sirvieron además para interpretarlo. La extensión del original era para unos más breve y para otros más larga[7]. Las dos finales (para que sigáis sus huellas, para que, muertos al pecado, vivamos para la justicia) son tal vez esos añadidos. Se puede presumir que la primera persona plural pertenece a la forma original. El cambio a la segunda persona del plural facilita el uso parenético.

El canto se centra en la pasión de Cristo, es decir, en el Jesús terreno. No se alude expresamente a su resurrección. Con la afirma-

5. De las cuarenta y dos veces que se usa el verbo πάσχω en todo el Nuevo Testamento, doce se encuentran en 1 Pedro.

6. Otra cuestión es saber si se trata de una tradición prepaulina. Cf. sobre este punto Brox, *1 Petr*, p. 51.

7. Windisch, *Kath. Briefe*, p. 65, pretende incluir también el v. 25. Brox, *1 Petr*, pp. 134-138, habla por un lado de fragmentos de un texto cristológico ya configurado y por otro lo limita a los vv. 22-23. Cf. Deichgräber, *Gotteshymnus*, pp. 140-143; Wengst, *Lieder*, pp. 83-85; Schille, *Hymnen*, pp. 45s.; E. Cothenet, «Liturgie et vie chrétienne d'après 1 Pierre», en A. M. Triacca y otros (eds.), *La liturgie, expression de la foi*, Roma 1979, pp. 97-113; J. Schlosser, «Le Christ-Serviteur», en *Études sur la première lettre de Pierre*, LeDiv 102, Paris, 1980, pp. 83-93; T. P. Osborne, «Guide Lines for Christian Suffering»: *Bibl* 64 (1983), pp. 381-408.

ción introductoria «Cristo sufrió por nosotros» se introduce la temática del canto, desarrollada en las cuatro frases de relativo: quien no conoció pecado, en cuya boca no se encontró engaño, que cargó con nuestros pecados, por cuyas llagas hemos sido curados. En este sentido, salta a la vista que el texto lleva el sello del cuarto canto del Siervo de Dios sufriente, cuya terminología impregna estas frases de relativo y se manifiesta en ellas (cf. Is 53,9.4.12.5)[8]. Por otra parte, se trata de la expresión más clara y más extensa de la relación del texto de Isaías con la pasión de Jesús en todo el Nuevo Testamento. En la cristología de la Pasión la figura del Siervo de Dios sirve para presentar a Jesús sufriente y además para comprender e interpretar su sufrimiento. Desde esta perspectiva es también importante que el canto no hable de la muerte de Cristo, sino de su Pasión[9]. En línea con Is 53, la interpretación se mueve en dos direcciones. Ese sufrimiento significa en primer lugar nuestra salvación: él sufrió por nosotros. La idea de la sustitución incluye la purificación de los pecados, pues lo mismo que el Siervo de Dios cargó con los pecados de los muchos y se ofreció por los malhechores, también Cristo cargó con nuestros pecados en la cruz. Esta imagen la acentúa la contemplación del cuerpo malherido, en el que cargó los pecados. De ahí que se afirme que la salvación se nos ha ofrecido por sus llagas. También esta frase profética se orienta a concentrar nuestra atención en el cuerpo del crucificado. Además, la interpretación se refiere al comportamiento inaudito de Jesús en su Pasión. Él no se rebeló contra su destino, no se volvió contra los que lo injuriaban, no profirió amenazas contra los que lo hacían sufrir. En este sentido, se manifestó sin pecado. Esta idea, que se encuentra además en 2 Cor 5,21; Jn 8,46; 1 Jn 3,5, se contempla en la figura del Siervo. Por no tener pecado pudo poner su destino en las manos del Dios que juzga rectamente.

El autor ha sido capaz de integrar en su concepción propia esa cristología de la Pasión orientada en la línea del Siervo de Dios; como punto de apoyo pudo servirle posiblemente la frase de participio «dejándoos ejemplo», que creemos poder atribuir a la tradición. En esa frase resuena, efectivamente, el interés parenético que tanto le preocupa. Si, como hemos supuesto más arriba, se pueden atribuir a su pluma las dos frases de relativo que invitan al seguimiento y a una vida de justicia (21d.24c.d), éstas habrían acentuado la dimensión parenética. La acentuación se hace sin duda en el contexto

8. El autor ha introducido cambios en el texto de Is, interpretándolo. Sobre «En cuya boca no se encontró engaño», cf. Is 53,9.

9. La variante textual «murió» en lugar de «sufrió» es secundaria y debe considerarse como una equivalencia formal.

de la carta, donde encontramos una instrucción dirigida a los esclavos domésticos.

Resulta más difícil determinar la otra unidad textual que se suele considerar tradición ya acuñada:

> Cristo murió por los pecados una vez para siempre:
> el inocente por los culpables,
> para conducirnos a Dios.
> Como era hombre, lo mataron;
> pero, como poseía el Espíritu, fue devuelto a la vida.
> Con este Espíritu fue a proclamar su mensaje
> a los espíritus encarcelados
> que un tiempo habían sido rebeldes,
> cuando la paciencia de Dios aguardaba en tiempos de Noé,
> mientras se construía el arca,
> en la que unos pocos —ocho personas— se salvaron cruzando las [aguas.
> Aquello fue un símbolo (del) bautismo que actualmente os salva:
> que no consiste en limpiar una suciedad corporal,
> sino en impetrar a Dios una conciencia pura,
> por la resurrección de Cristo Jesús,
> que llegó al cielo,
> se le sometieron los ángeles, autoridades y poderes (3,18-22).

El tono general de este texto es completamente distinto al del anterior. Trata de la victoria de Cristo, de su resurrección, exaltación y ascensión al cielo, del sometimiento de las potencias supraterrenas. Se puede suponer que no es un texto hímnico o doctrinal cerrado en sí mismo, unitario, sino una recopilación de piezas doctrinales, de frases confesionales independientes, cuyos contenidos y formulación estaban ya delimitados, al menos parcialmente, antes de ser asumido por el autor de 1 Ped[10]. Una pieza doctrinal de esas características debió de ser la expresión «Como era hombre, lo mataron; pero, como poseía el Espíritu, fue devuelto a la vida», centrada en la cruz y la resurrección de Jesús. Pero también el sentarse a la derecha de Dios y el sometimiento de las potencias son *topoi* marcados con el sello de la confesión de fe.

En el texto encontramos un pequeño «excurso» sobre el bautismo; éste se pone en paralelo con la salvación del diluvio gracias al arca; se trata de un bello ejemplo de exégesis tipológica del cristianismo naciente, en la que se mencionan con toda exactitud los ocho

10. Cf. Bultmann, *Bekenntnis- und Liedfragmente im 1 Petr*, CNT 11, Upsala, 1947, pp. 1 ss.; Wengst, *Lieder*, p. 161; Deichgräber, *Gotteshymnus*, pp. 170-172; K. Shimada, «The Christological Credula Formula in 1 Peter 3,18-22 Reconsidered»: *AJBI* 5 (1979), pp. 154-176; A. Hanson, «Salvation Proclaimed (1 Peter 3,18-22)»: *ET* 93 (1982), pp. 100-108.

salvados. Muy efectista es la referencia a la ida de Cristo a los espíritus encarcelados, que fueron desobedientes en tiempos de Noé[11]. Resulta muy difícil determinar a qué se refiere exactamente esta delimitación a unos pocos. Esos «espíritus» podrían entenderse como *pars pro toto*; pero se trata de una interpretación poco probable, pues parece que en la referencia tan precisa a los tiempos de Noé no se incluya todo el mundo de los muertos. Es preferible pensar en las historias mitológicas sobre los hijos de los dioses, que se unieron a las bellas hijas de los hombres (Gén 6,1-4). La palabra «espíritus» encaja mejor con estos hijos de los dioses. Por otra parte, la acción malvada de esos tales fue la que provocó el diluvio, al que sólo sobrevivieron Noé y sus fieles. La ida de Cristo a los espíritus encarcelados y la predicación allí realizada pudieron significar originariamente que su señorío se manifestó también en su victoria sobre la muerte o —dicho en términos menos mitológicos— que, en su condición de cosmocrátor constituido por Dios, domina sobre todos los ámbitos del ser. Pero también es posible que el autor estuviera pensando en el descenso al hades (*descensus ad inferos*); en él, Cristo habría anunciado el Evangelio a los muertos para que también ellos pudieran participar de la salvación que él había realizado. Dicha interpretación es tanto más probable cuanto que esta visión de las cosas, que tal vez es única en el Nuevo Testamento[12], se expresa claramente en 4,6.

El amplio panorama cristológico de 3,18-22 supera con mucho los intereses de la carta; y precisamente por ello también ese texto se puede atribuir a la tradición. Los elementos que sirvieron al autor como punto de apoyo para insertar el pasaje en su carta fueron también en este caso el sufrimiento de Cristo[13], al que se alude al principio del himno como paradigma cristiano ya conocido, y la referencia al bautismo, que halla eco, por ejemplo, en 1,23[14].

2. *Estado de gracia y ejemplo de Cristo*

El acabado de una concepción teológica se revela en el hecho de que las distintas afirmaciones se orientan todas a un objetivo preciso; en el caso de nuestra carta se trata de fortalecer a la comunidad en unas

11. Sobre el discutido ἐν ᾧ de 3,19, cf. Brox, *1 Petr*, p. 170.
12. Es posible que en Mt 27,52s. se esconda la idea del descenso de Cristo al hades. Cf. Gnilka, *Mt* II, pp. 476-478.
13. Como en el caso de 2,21, también aquí vale la *varia lectio* ἀπέθανεν.
14. Se ha supuesto que también hay tradición o elementos tradicionales en 1,3-9.20; 2,4-10. La reconstrucción sigue siendo difícil.

circunstancias en las que peligra su condición de cristianos. La importancia del escrito se manifiesta precisamente tanto en esa orientación general como en la capacidad de edificar y consolidar la comunidad con medios teológicos. Pese a que la preocupación primera de la carta es parenética, sería erróneo pensar que se agota en palabras de exhortación. Ocurre más bien que el escrito urge de forma impresionante a sus destinatarios las implicaciones de la gracia que les ha sido otorgada por el hecho de pertenecer a Cristo. Pero junto al don de la gracia, o como consecuencia de ese don, se presenta también el deber que ello comporta. Con todo, tampoco ese deber hay que entenderlo como un peso oprimente, sino como un don y, en ese sentido, como una gracia.

Por todo ello resulta muy difícil distinguir cuidadosamente la soteriología, la cristología y la ética de nuestra carta; ello supondría incluso oscurecer el acabado de la concepción teológica. Además, así se pasaría por alto fácilmente la relación que se establece positivamente entre aquellos aspectos y la fuerza de la argumentación. Por ello parece preferible intentar describir antes que nada la situación de la comunidad, siguiendo la orientación general de la carta. Como se ha indicado más arriba, lo primero que llama la atención en este sentido es que la comunidad está sufriendo. Pero ¿cuáles son los términos concretos de ese sufrimiento?

Después de referirse a la alegría escatológica, al gozo de los tiempos finales, definitivos, el autor habla del presente, marcado por la tristeza que provocan las múltiples tribulaciones que van a producirse, pero que no durarán mucho (1,6s.). Esas tribulaciones se aclaran algo más cuando se afirma en 2,12 que los paganos los acusan de malhechores. Tienen que sufrir por causa de la justicia, pero no deben temer ni asustarse ante sus amenazas (3,14)[15]. Se les calumnia por causa del nombre de Cristo, es decir, porque llevan su nombre (4,14). No deben avergonzarse de tener que sufrir por ser cristianos (4,16)[16]. También en otras partes del mundo hay hermanos que sufren (5,9). Los autores discuten si estas afirmaciones suponen que a los cristianos se les acusaba ya por causa del mismo nombre de cristianos, es decir, por causa del *nomen ipsum*, como ocurrirá en tiempos de Trajano[17]. Es difícil concluir que existiera un motivo legal para actuar contra los cristianos por orden del

15. La formulación depende de Is 8,12.
16. El término Χριστιανὸς sólo se encuentra aquí y en Hch 11,26; 26,28.
17. Sobre este debate, cf. Brox, *1 Petr*, pp. 220-222; J. B. Bauer, «Der 1 Petr und die Verfolgung unter Domitian», en *Die Kirche des Anfangs*, Festschrift H. Schürmann, Freiburg, 1978, pp. 513-527; Id., «Aut maleficus aut alieni speculator»: *BZ* 22 (1978), pp. 109-115.

Estado. Además, se debe tener en cuenta la indicación de 4,4, según la cual los cristianos llaman la atención también por su forma de vida alternativa. No frecuentan las bacanales, orgías, cultos idolátricos; pero precisamente por ello provocan el disgusto y la desconfianza de sus conciudadanos. Relegados a la marginación, se piensa en ellos con envidia y hostilidad. En un clima como éste, es muy probable que se les calumniara. Teniendo en cuenta estos elementos, se comprende que en la carta se distinga varias veces entre los sufrimientos soportados culpablemente y los que se soportan sin culpa alguna (3,13-17; 4,15s.). Se puede suponer que las autoridades actuaban ya contra los cristianos y que nos encontremos con una persecución posible en cualquier época. Avergonzarse de ello, es decir, avergonzarse de ser cristiano, es una reacción propia de quienes no se encuentran firmes en su fe. A ellos se les dirige una exhortación especial (4,16).

Llama la atención que esa misma distinción entre sufrimiento producido justamente y otro injustamente se aplique también a los esclavos[18]. Éstos son la parte menos valiosa de la sociedad. De esta condición toman conciencia sobre todo cuando tienen un amo con mal carácter (2,18-20). Se puede suponer que se trata de la relación de dependencia de un/una esclavo/a cristiano/a respecto de un amo no cristiano[19]. Es más, a esa relación se le dedica una atención especial. O, más todavía, en ese contexto se ofrece la referencia más amplia al ejemplo de Cristo (2,21ss.). La carta se dirige por último a las mujeres. Se piensa en primer término en mujeres cuyos maridos no son cristianos (3,1ss.). De estas consideraciones se puede concluir muy bien que la comunidad estaba compuesta en buena medida por esclavos y mujeres.

Cristo es ejemplo de que el justo tiene que sufrir injustamente. Nosotros debemos seguir sus huellas (2,21). Es cierto que esta fundamentación cristológica de la parenesis sigue inmediatamente a la exhortación dirigida a los esclavos; pero el ejemplo de Cristo no vale sólo para los esclavos, sino también para todos los cristianos en general. Pues todos ellos sufren perjuicios y aislamiento por causa del nombre. El destino de los esclavos es de algún modo una síntesis de lo que también los otros tienen que sufrir a su manera. Pero Cristo es algo más que un ejemplo. Él capacita además para aceptar y soportar las injurias. Ésta será la idea central de la difícil frase de 4,1: «Ya que

18. Cf. M. Carrez, «L'esclavage dans la première Épitre de Pierre», en *Études sur la première lettre de Pierre*, LecDiv 102, Paris, 1980, pp. 207-217.

19. También llama la atención que el autor no se dirija a los amos de los esclavos, como ocurre en los catálogos domésticos de Col 4,1; Ef 6,9.

Cristo padeció en la carne, armaos también vosotros de este mismo pensamiento: quien padece en la carne ha roto con el pecado». Es evidente que aquí no se está hablando de cualquier sufrimiento humano, sino del que soportan los cristianos y, más en concreto, del sufrimiento que deben soportar por ser cristianos. Deben esforzarse por aceptarlo con la misma actitud con que lo soportó Cristo. Si lo hacen, llegan al fundamento de su ser cristianos. El autor considera que el sufrimiento es una consecuencia casi connatural de la condición de cristiano. Cuando se afirma a modo de fundamentación que el que sufre ha roto con el pecado se piensa en la capacidad de sufrir con esa actitud. Esa capacidad es una gracia[20].

Llegamos así a la doctrina de la carta sobre la gracia. Que ser cristiano es una gracia se evidencia precisamente en los sufrimientos y dificultades. Es más, en dos ocasiones nos encontramos incluso con definiciones de la gracia, marcadas con la frase «Esto es gracia». Así, pues, es gracia «tolerar penas, por consideración a Dios[21], cuando se sufre injustamente», o «soportar el sufrimiento, obrando bien» (2,19s.). La explicación es paradójica y contempla en primer término la situación externa de dificultad. Pero la considera como una forma de que la gracia se vaya configurando, pues en esa situación se refleja el ejemplo de Cristo. En cierto modo es también garantía para que uno sea acogido en el seguimiento de Cristo, que fue conducido a la gloria a través del sufrimiento. Por esta razón, el destino de sufrimiento, en cuanto destino de gracia, es expresión de gozo y de júbilo (1,8), expresión de esperanza (1,3.21; 3,15). La concepción de la gracia propia de esta carta debe contemplarse en esta configuración concreta de la gracia. La primacía de la gracia se manifiesta también en que se llega casi a personificarla e incluso a identificarla con Cristo. Es lo que ocurre en 1,10.13: «Sobre esta gracia investigaron e indagaron los profetas» y «Poned toda vuestra esperanza en la gracia que se os procurará mediante la revelación de Jesucristo». La gracia se extiende desde la determinación antecedente hasta la aceptación definitiva en la parusía.

20. No es preciso recurrir aquí a las ideas expresadas en Rom 6,1ss.; este texto puede incluso oscurecer el sentido del de 1 Ped. Sobre la discusión, cf. Millauer, *Leiden*, pp. 114-130.

21. La expresión es muy debatida, tanto por razones de crítica textual como por razones de contenido. Una de las variantes reza así: «por causa de la buena conciencia». El contenido de esta variante es plausible, pero puede entenderse como una forma de facilitar el sentido de la frase. Lo que se discute es sobre todo el sentido del término συνείδησις. De ello dan fe las distintas traducciones: «por causa de su conciencia de Dios» (Windisch-Preisker), «conscientemente por causa de Dios» (Schneider), «unidos a Dios» (Brox), «por razón de la conciencia (ligada) a Dios» (Goppelt), «conscientemente ante Dios» (Schelkle). Parece aconsejable no renunciar a la palabra «conciencia» en la traducción.

Entre el hecho de haber sido asumido en la gracia y la situación presente de dificultad se halla la prueba. Entrenarse en los sentimientos de Cristo es algo que cuesta (4,1). El «enemigo» ronda como león rugiente buscando a quien devorar (5,8). El autor alude a la predilección extraordinaria de Dios como un motivo de admiración para valorar teológicamente la propia situación. Haber nacido en este período definitivo y último constituye un privilegio. En último término, los profetas, que orientaron el interés de sus investigaciones y predicciones a este período último, estuvieron al servicio de la comunidad. Esas previsiones de los profetas han adquirido validez definitiva en la predicación del Evangelio. Incluso los ángeles desearon poder contemplarlo (1,10-12). Lo que caracteriza de modo especialísimo los tiempos finales es el hecho de que en ellos se ha manifestado Cristo, según se constata en una afirmación que se sitúa en el marco del «esquema de revelación». Este esquema presenta siempre un plan de Dios, que se remonta a la eternidad divina y se refiere a la salvación de los hombres, frente a su realización en el tiempo, que, de ese modo, alcanza su punto final (cf. Rom 6,25s.; 1 Cor 2,7.10; Ef 3,5.9s.; Col 1,26; 2 Tim 1,9s.). En nuestro caso, no se habla de un plan o de un misterio, sino del mismo Cristo, que estaba predeterminado desde la fundación del mundo y que se ha manifestado ahora, al final de los tiempos (1,20). Mediante esta cristologización del esquema —singular en todo el Nuevo Testamento— se muestra la auténtica meta de la investigación de los profetas. También en este caso resulta llamativo que el hecho de la revelación de Cristo, que afecta a la historia universal, se oriente a la comunidad: él se habría manifestado «por vuestra causa»[22].

Reaparece así la idea de la elección. Además de que en el prescripto de la carta se llama a los destinatarios «los elegidos que habitan en la diáspora» (1,1), aquella idea se hace valer sobre todo en 2,8s. La expresión «raza elegida», que constituye uno de los títulos de gloria de Israel (cf. Is 43,20, LXX) se aplica aquí a la comunidad, aunque dicha aplicación se realiza sin que se establezca una delimitación frente al antiguo Israel. De los incrédulos que, por haber desobedecido a la palabra, tropezaron en la piedra de escándalo que es Cristo, se afirma de pasada que ése era su destino; dicha afirmación se orienta en primer término a que la comunidad tome conciencia del don de la salvación que se le ha otorgado. Dios no ha acogido a los que se han cerrado a la fe; estos tales no se confunden con un pueblo ni con una época concreta y su rechazo por parte de Dios se

22. Brox, *1 Petr*, p. 101, habla de «auto-afirmación elitista de un pequeño grupo amenazado».

debe exclusivamente a su desobediencia. Como en casos semejantes, tampoco en éste se debe soltar el nudo donde confluyen la libertad divina y la humana[23].

La expresión «en Cristo», que se usa en tres ocasiones, recuerda a Pablo. Algo retórica parece la frase «caminar en Cristo» (3,16). Con una fuerza teológica especial se expresa la seguridad de que el Dios de toda gracia «os ha llamado a la gloria eterna en Cristo» (5,10), precisamente a vosotros, los que ahora estáis sufriendo. También recuerda a Pablo el sentido que se da a la expresión «en Cristo»; efectivamente, ésta contempla el hecho de estar determinados por la cruz y la resurrección o, por decirlo con la terminología de nuestra carta, el estar determinados por el sufrimiento y la gloria. En definitiva, se trata una vez más de que el ser cristiano es una forma de la gracia, de una concepción específica de la gracia, que consiste en sufrir como Cristo —Pablo habría dicho con Cristo—, para poder alcanzar como él la gloria. En este sentido debe entenderse el saludo de paz conclusivo: «Paz a todos vosotros, los que estáis en Cristo» (5,14).

Los destinatarios deben recordar la muerte salvadora de Cristo, pues ésta significa su salvación. En este sentido, llama la atención que se recurra a metáforas veterotestamentarias para describir los efectos salvadores de la muerte de Jesús. Los creyentes no han sido rescatados con oro o plata perecederos, sino con la sangre de Cristo, cordero sin mancha y sin defecto (1,18s.). El sacrificio de Cristo se compara con los sacrificios del Antiguo Testamento, para cuya eficacia era preciso que los animales sacrificados no tuvieran defecto alguno (cf. Lev 22,19-21). Los autores discuten si, además de la referencia general a los sacrificios implicada en esta afirmación, se está pensando además en el cordero pascual como modelo de Cristo. Sea lo que sea de esta cuestión, del tema no se pueden sacar consecuencias demasiado vastas[24]. En el prescripto de la carta se afirma que Dios Padre los ha «elegido mediante la consagración del Espíritu para obedecer a Jesucristo y recibir la aspersión de su sangre»; esta afirmación recuerda la conclusión de la alianza con Dios a través de Moisés, circunstancia en la que el pueblo se obligó a obedecer la voluntad de Dios y recibió la aspersión de la sangre de la alianza (Éx

23. Contra Windisch y Preisker, *op. cit.*, p. 61, para quienes el texto contempla una *praedestinatio in malam partem*. Más adecuada parece la opinión de Schneider, *Kirchenbriefe*, p. 59, quien habla de un último misterio insondable. Sobre este texto, cf. J. Schlosser, «Le Christ - Pierre», en *Études*... (cf. *supra* nota 18), pp. 72-82.

24. R. Le Deaut, «Le Targum de Gen 22,8 et 1 P. 1,20»: *RSR* 49 (1961), pp. 103-106, supone que tras esa afirmación se esconde la tipología del cordero pascual y del sacrificio de Isaac. Cf. Manke, Leiden, pp. 84-87.

24,7s.). De esto se puede concluir que ahora los creyentes han sellado en Cristo la nueva alianza con Dios. En este antiguo sabor bíblico, que también impregna a veces nuestra carta, encaja perfectamente el uso del título «Cristo», que se prefiere frente a todos los demás títulos cristológicos de majestad[25]. En este sentido, merecen atención los textos en los que el título de Cristo se usa sin añadido alguno (como, por ejemplo, Jesucristo). Todos ellos tratan del sufrimiento de Cristo. Este uso se encuentra ya en la tradición y en el lenguaje tradicionales (2,21; 3,18; 4,1), pero el autor lo lleva adelante. En este contexto se puede hablar del sufrimiento de Cristo o incluso del sufrimiento que tienen que soportar los cristianos a ejemplo de Cristo (1,11; 4,13s.; 5,1). Este tema precisamente centra el interés de la carta.

Habría que preguntarse qué conclusiones se pueden sacar de estas observaciones. Sin duda dos: por un lado, que el autor se sitúa en un contexto en el que el título de Cristo se usaba en la confesión de fe sobre la muerte y la resurrección de Jesús (cf. 1 Cor 15,3)[26]; por otro, que para el autor, que ha reflexionado sobre el tema, Jesús ha sufrido en su condición de Cristo (Mesías). De este modo, Cristo se ha adecuado a lo que habían predicho los profetas[27]. Pero con todo ello, la comunidad toma conciencia al mismo tiempo de que se encuentra en un gran marco histórico-salvífico.

La salvación realizada por Cristo se les promete a los hombres mediante el Evangelio, que les llega en el Espíritu Santo (1,12). Su aceptación conduce a un nuevo nacimiento, a obtener una vida nueva (1,23). La seguridad de la palabra se manifiesta —recurriendo a una cita de Is 40,6-8— en que permanece para siempre (1,24s.). En la referida cita se lamenta además el carácter pasajero del ser humano —«porque toda carne es como hierba»—; pero de este modo se establece un fuerte contraste con el carácter permanente de la «palabra del Señor» y además con la vida nueva y permanente a la que han renacido los cristianos[28]. Por otra parte, la inclusión de otras citas más extensas del Antiguo Testamento en el texto de la carta contribuye a crear el sabor bíblico a que nos hemos referido y a subrayar la relación con la tradición bíblica (cf. 3,10-12/Sal 34,13-17).

25. El título *Kyrios* se usa menos y a veces se trata de un uso retórico (1,3), aplicándosele incluso a Dios (3,2.21). A Cristo se le aplica cinco veces, mientras que el título «Cristo» se usa veintidós veces. A Cristo no se le llama nunca «Hijo de Dios» o «Hijo».

26. Llama la atención que en los textos de 1 Ped que hemos citado el predicado «Cristo» se usa sin artículo (como en 1 Cor 15,3). El artículo aparece únicamente en 4,13; 5,1, en la expresión «los sufrimientos de Cristo».

27. Según 1,11, el Espíritu de Cristo actúa en los profetas.

28. De la desobediencia a la palabra hablan 2,8; 3,1.

Los acentos soteriológicos de la cristología de nuestra carta vuelven a manifestarse en el motivo del pastor. Los extraviados se han congregado en su redil y él se manifiesta como pastor y epíscopo de sus almas (2,25). Este texto hay que referirlo a Cristo, no a Dios (y una razón más en favor de esta interpretación la ofrece 5,4)[29]. Se trata de la única vez en que se aplica a Cristo el término *episcopos*. No existe ninguna relación con el ministerio del obispo. Junto al sentido de pastor, *episcopos* significa aquí guardián, protector. Cristo aparecerá al final como pastor universal —así hay que entender el término ἀρχιποιμήν (pastor supremo) en 5,4—. En el contexto se está hablando a los presbíteros, que deben apacentar el rebaño de Dios. Cristo les dará la corona inmarcesible de la gloria.

3. *Pueblo sacerdotal*

La pertenencia a Cristo se basa en una decisión. Se trata de la decisión de la obediencia creyente. De la pertenencia común a Cristo nace la Iglesia. Estas afirmaciones traducen de algún modo lo que el autor dice sobre la formación de la comunidad valiéndose de imágenes, tomadas también del Antiguo Testamento. Cristo es la piedra viva, que fue rechazada por los hombres, pero escogida por Dios y preciosa (cf. Sal 118,22; Is 28,16). Él es la piedra angular y preciosa, colocada por Dios en Sión, piedra de escándalo y roca de estrellarse para los que se han mostrado desobedientes a la palabra (cf. Is 28,16; 8,14). Pero los que son obedientes se convertirán, como piedras vivas, en una construcción espiritual (1 Ped 2,4s.6-8).

En estas afirmaciones eclesiológicas centrales de la carta predomina de hecho la idea de la pertenencia a Cristo. De este modo se han reencontrado todos entre sí, pero además y sobre todo, cada cual por separado y todos juntos se han encontrado con Cristo. Es evidente que se trata de un lenguaje metafórico. Ello dificulta la interpretación, pero también debe prevenirnos contra cualquier interpretación demasiado vasta del texto. En cualquier caso, llama la atención que en la metáfora, que se remite a la construcción de un edificio y según la cual Cristo es la piedra angular y los creyentes son las piedras que se usan para el edificio, a ambos —a Cristo y a los creyentes— se les califica de vivos y elegidos (2,4s.6.9). La idea de la

29. Siguiendo a Windisch - Preisker, Bigg, Schneider. Otra interpretación en Frankemölle, Brox. El motivo de las ovejas extraviadas procede de Is 53,6; también la tradición cristológica de 1 Ped 2,21ss. está determinada por ese texto.

elección domina la carta. Al decir que Cristo y los cristianos son piedra/s viva/s se quiere mostrar ante todo que se trata de una metáfora. Pero, además de esto, se afirma que Cristo ha resucitado (rechazado por los hombres, elegido por Dios) y que los creyentes participan de su vida[30]. Así, pues, la comunidad es comunión de vida con Cristo.

La eclesiología se estructura de acuerdo con la idea de pueblo de Dios. No se usa el término *ekklesia*. Se recurre más bien a predicados que se aplicaban a Israel en el Antiguo Testamento y que ahora se aplican a la «Iglesia», aunque no parece que se reflexione sobre la relación del nuevo pueblo de Dios con el antiguo. Se trata de los siguientes predicados: raza elegida, casa real, sacerdocio[31], nación consagrada, pueblo de su propiedad (2,9; cf. Is 43,20s.; Éx 19,6; Mal 3,17; Is 42,12). En este contexto se cita Os 1,6.9: «Antes erais no pueblo, ahora sois pueblo de Dios; antes erais no compadecidos, ahora sois compadecidos» (2,10); el recurso a esta cita constituye un signo de que los destinatarios son cristianos procedentes de la gentilidad. Un interés especial tienen los calificativos «casa real, sacerdocio». A la comunidad se le aplica, como en el Apocalipsis, un adjetivo real y otro sacerdotal. Este texto ha tenido un gran influjo en la historia de la interpretación[32]. En él se quiso fundar —posteriormente— la idea del sacerdocio general de los fieles. Esta historia de la interpetación tiene una importancia teológica extraordinaria. Pero ¿qué dice el texto?

Exegéticamente se debe constatar que los versículos 2,4s. adelantan e interpretan la «cadena de textos» conclusiva, es decir, su objetivo es facilitar la intepretación al lector[33]. Entre las expresiones construcción espiritual/casa real, sacerdocio sagrado/sacerdocio, para ofrecer a Dios por medio de Jesucristo dones espirituales agradables a Dios/para proclamar las maravillas del que os ha llamado de las tinieblas a su luz maravillosa se da una correspondencia.

De aquí se sigue que el anuncio equivale a ofrecer dones espirituales a Dios. El contenido de la predicación es la salvación realiza-

30. Blinzler, «Hierateuma», en *Episcopus*, Festschrift M. Faulhaber, Regensburg, 1949, p. 64, pretende interpretar la expresión «piedras vivas» en un sentido restringido. Se referiría únicamente a los cristianos que, además de serlo, viven como tales. Esta interpretación parenética no parece adecuada.

31. Sobre esta traducción, cf. Elliott, *The Elect*, pp. 149-154.

32. Cf. el estupendo y breve resumen de Brox, *1 Petr*, pp. 108-110 (con bibliografía).

33. Esto no quiere decir que el autor dispusiera ya de la «cadena de textos» de 2,6-10 —al modo de una «recopilación de testimonios»—. En la actualidad predomina justamente la interpretación que piensa que fue el propio autor de la carta el que realizó la cadena de textos de la Escritura. ¿Se apoyó para ello en datos de la tradición oral? Cf. Goppelt, *1 Petr*, p. 148; Elliott, *The Elect*, pp. 130-133.

da por Dios (a través de Cristo), de la que se habla con la antigua metáfora bíblica de la luz y las tinieblas. Para entender los calificativos de «casa real» y «sacerdocio» hay que partir de que se trata de una metáfora doble, que contempla dos aspectos de una misma realidad, es decir, la elección y la santidad. Ambos se aplican al conjunto del pueblo de Dios, no a cada uno de los individuos. Vale la pena observar que se usan substantivos abstractos. Así, pues, no se afirma que hayan sido constituidos reyes y sacerdotes, sino que han sido elegidos y santificados como totalidad. Los dos aspectos deben interpretarse en el horizonte de la idea de alianza, como en el caso de Éx 19,5s., que es su modelo. El punto de referencia de la santidad es Dios: «Seréis santos, porque yo soy santo» (1 Ped 1,15s.; cf. Lev 11,44s.; 19,2). Dios los ha llamado como sacerdotes a estar cerca de él. La santidad debe expresarse en su vida. La conciencia de haber sido elegidos es tipo de la autoconciencia. El saludo conclusivo lo expresa de forma impresionante: «Os saluda la que ha sido elegida con vosotros (la comunidad) y está en Babilonia» (5,13). El conjunto debe contemplarse sobre el telón de fondo de la confrontación de la comunidad con el mundo adverso que le rodea. En el mundo se encuentran como sacerdocio elegido en una diáspora. Reflexionando sobre su condición podrán superar las circunstancias de la diáspora[34].

A veces se ha subrayado demasiado la importancia que tiene el bautismo para interpretar 1 Ped. No cabe duda de que la carta presupone que todos los que se encuentran en la comunidad han recibido el bautismo, pero sólo en 1,3.23; 3,21 se alude expresamente al mismo. En los dos primeros textos se une al bautismo la idea del nuevo nacimiento. Algo problemático es el texto de 3,21. Tomando como paralelo el arca de Noé, al bautismo se le atribuye nuestra salvación. Su efecto no es limpiar el cuerpo de una mancha, sino —cabría esperar el espíritu, la conciencia— pedir a Dios una buena conciencia (συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν). Así lo entienden la mayoría de los intérpretes. Al hacerlo consideran que se trata de una expresión concentrada y que en ella se refleja un interrogatorio que

34. Cf. E. Schüssler-Fiorenza, *Priester für Gott*, NTA 7, Münster, 1972, pp. 56-59. También conviene observar que el texto no tiene que ver con el bautismo. No se establece una relación expresa del sacerdocio con el bautismo. Parece innecesario discutir si la expresión «construcción espiritual» se entiende en el sentido de «templo». En cualquier caso, el lenguaje sigue siendo metafórico. Elliott, *The Elect*, p. 153, habla de «place of the Divine King». Sobre el conjunto, cf. E. Best, «1 Peter 2,4-10»: *NT* 11 (1969), pp. 270-293; J. Coppens, «Le sacerdoce royal des fidèles», en *Au service de la parole de Dieu. Festschrift A. M. Charue*, Gembloux, 1969, pp. 61-75; P. Sandevoir, «Un royaume des prêtres?», en *Études... (supra*, nota 18), pp. 219-229; D. Hill, «The Offer Spiritual Sacrifices»: *JStNT* 16 (1982), pp. 45-63.

se hacía al bautizando durante el bautismo.'Επερώτημα significa propiamente el interrogatorio. Algunos piensan que se trata de una promesa bautismal[35] o de la *abrenuntiatio* (la renuncia al demonio)[36]. Pero hay muchas cosas poco claras. Habrá que mantener la traducción «buena conciencia». En este sentido, lo más lógico es suponer que el bautismo constituye la verdadera petición de una conciencia así. La conciencia del hombre sobre sí mismo, la conciencia moral, tenía gran importancia para una persona que vivía en la cultura helenista[37].

Uno de los puntos de contacto más sobresalientes con Pablo es la convicción de que a cada miembro de la comunidad se le ha otorgado un carisma, un don de la gracia (4,10s.). Por ello refiriéndose a 1 Ped se puede hablar tranquilamente de un modelo carismático de comunidad. Cada cual debe ejercer su carisma con actitud de servicio recíproco. Es cierto que los distintos carismas no se hallan desarrollados como en Rom 12 y 1 Cor 12, pero se mencionan los más importantes, es decir, la palabra (predicación) y el servicio —podemos pensar en servicios directivos y de carácter social—. Frente a lo que ocurre en el caso de Pablo, el autor no recurre en este contexto a la imagen del cuerpo, sino a la de la administración de una casa. Deben comportarse como buenos administradores de la gracia multiforme de Dios.

Pese al modelo carismático de comunidad, 5,1 presupone la existencia de ancianos, es decir, la existencia del ministerio en la comunidad. Frente a este dato, se puede afirmar bien que los presbíteros estaban subordinados a la ordenación carismática o bien que se trata de tradiciones no integradas recíprocamente. Ambas respuestas resultan insatisfactorias. En esa situación de transición, el ministerio se va proyectando de algún modo —y en medida indeterminada— sobre una vida comunitaria que sigue siendo carismática. Los presbíteros —que muy probablemente formaran un colegio— ejercen claramente una función de dirección de la comunidad, pues en las observaciones correspondientes domina el motivo del pastor y del rebaño (5,2-4). Si se quiere subrayar el modelo carismático de comunidad, la tarea de los presbíteros se habría orientado a integrar los distintos carismas de la misma[38]; algo semejante a lo que ocurría

35. Según esto, Brox, *1 Petr*, p. 164, traduce: «la promesa de mantenerse unido a Dios firmemente».

36. Cf. Goppelt, *1 Petr*, pp. 259ss.; además D. H. Tripp, «Eperotema»: *ET* 92 (1981), pp. 267-270.

37. Frankemölle, *1 Petr*, p. 60.

38. Cf. Frankemölle, *1 Petr*, p. 66.

en Ef 4,11s., aunque en aquel texto los ministerios tenían otros nombres. Llama la atención que no se impusiera el ordenamiento paulino *episcopoi/diaconoi*, sino la institución judeo-cristiana del ministerio[39]. Es muy importante observar que Pedro se incluye en el presbiterio como un «co-presbítero». Esta consideración de un apóstol resulta singular en el conjunto del Nuevo Testamento. En nuestro texto podría tener un doble objetivo: por una parte, presentar a Pedro como portador modélico del ministerio, como tipo (cf. 5,3) del presbítero; en la situación de peligro por la que atraviesa la comunidad, lo podía ser sobre todo porque había sido «testigo de la pasión de Cristo» (5,1). Es posible que la expresión se refiera a su martirio. Por otra parte, podemos suponer que, aunque de forma insuficiente, en esta frase se da a conocer el autor de la carta —un presbítero a quien desconocemos—; y lo hace poniendo sus propias palabras en labios de Simón Pedro. Mediante esa identificación logra que el ministerio presbiteral aparezca vinculado a Jesús[40].

Pese a vivir en el mundo como en una diáspora, de la comunidad se espera que en su confrontación con él no dé motivos de escándalo. Lo cual no se entiende como una forma de configurarse al mundo movidos por el miedo, sino como un modo de rechazar reproches injustos. Es significativo que el catálogo de virtudes domésticas que se recoge en la carta (2,11-3,12) corresponde a la doctrina filosófica de la *politeia,* con sus orientaciones sobre los deberes frente al estado, los deberes domésticos y conyugales[41]. Un paralelo a la exigencia de someterse a la autoridad del Estado, al emperador y a los gobernadores (2,13-15) lo ofrece sin duda Rom 13,1ss.; por otra parte, a la hora de enjuiciar al Imperio romano, 1 Ped se distingue notablemente del Apocalipsis. Con todo, los cristianos no deben considerarse esclavos, sino más bien «hombres libres, pero no como quienes hacen de la libertad un pretexto para la maldad» (2,16).

El fundamento de la existencia cristiana es la fe. Es fe en Dios (1,21) y fe en Jesucristo (1,8; 2,6); fe en Dios, que lo ha resucitado de entre los muertos (1,21). Ya hemos hablado de la dimensión obediencial de la fe, un aspecto que recuerda a Pablo. Dicha dimensión se expresa en las afirmaciones sobre la desobediencia de los que han rechazado la fe. Si, por el contrario, se consideran las afirmacio-

39. Algunos manuscritos añaden en 5,2 ἐπισκοποῦντες (vigilando). La palabra *episkopos* procede de la misma raíz. Si la expresión pertenecía al texto original y tenía ya un significado técnico, nos encontraríamos ante una simbiosis de los conceptos presbítero y obispo similar a la que encontrábamos en las cartas pastorales o en Hch 20,17 y 28.

40. Cf. Goppelt, *1 Petr*, p. 322; F. Mussner, *Petrus und Paulus -Pole der Einheit*, QD 76, Freiburg, 1976, sobre todo pp. 55-57.

41. E. Schüssler-Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, München, 1988, p. 316.

nes sobre la *pistis* en cuanto tal (tanto el substantivo como el verbo), en 1 Pedro se manifiesta claramente la concepción de la fe propia de los escritos tardíos del Nuevo Testamento. La fe orienta al hombre hacia el más allá. Por la fe se le guarda para la salvación (1,5); la meta de la fe es la salvación de las almas o, lo que es lo mismo, de la vida, pues no existe una visión dicotómica del alma, sino que el término es una forma de hablar del hombre entero (1,9)[42]. Por esta razón se alinean la fe y la esperanza (1,21), la fe y la esperanza en el más allá. También en 1 Pedro, el objeto de la fe es, como en la carta a los Hebreos, lo que no se ve; pero este objeto se relaciona con Jesucristo, en quien creen sin haberlo visto, a quien aman sin contemplarlo (1,8), pero cuya manifestación se espera (1,7; 5,4). Pese a todo, la fe atraviesa ahora por la prueba; en medio de las dificultades se debe mostrar como una fe auténtica y mucho más preciosa que el oro perecedero, que se aquilata al fuego (1,7). A través de la fe se puede hacer frente al adversario (5,9). El creyente no tendrá que avergonzarse (2,6) —en el juicio—. La mayor distancia frente a Pablo la marca en 1 Pedro la ausencia del tema de la justificación, que en Pablo formaba parte del campo semántico de la fe[43].

La comunidad vive esperando la manifestación de Jesucristo en el día de la visita (2,12), en la que se juzgará a los vivos y a los muertos (4,5) según sus obras, sin acepción de personas (1,17). Según la importancia que se conceda a esta orientación escatológica, habrá que seguir discutiendo cómo debe interpretarse la frase de 4,7: «El final de todas las cosas está cercano». Aunque se relativice el problema del tiempo[44], en definitiva la comunidad supera sus dificultades considerando lo que ha de llegar.

Bibliografía

J. Blinzler, «Hierateuma», en *Episcopus*, Festchrift M. Faulhaber, Regensburg, 1949, pp. 49-65; F. L. Cross, *1 Peter. A Paschal Liturgy*, London, 1954; J. H. Elliott, *The Elect and the Holy*, NT.S 12, Leiden, 1966; K. Philipps, *Kirche in der Gesellschaft nach dem 1 Petr*, Gütersloh, 1971; H. Goldstein, *Paulinische Gemeinde in 1 Petr*, SBS 80, Stuttgart, 1975; H. Manke, *Leiden und Herrlichkeit*, tesis Münster, 1975; H. Millauer, *Leiden als Gnade*, EHS.T 56, Frankfurt a.M., 1976; P. R. Rodgers, *Some Uses of the OT in 1 Peter*, Oxford, 1977; J. H. Elliott, *A Home for the Homeless*, Philadelphia, 1981; F. Schröger, *Gemeinde im 1 Petr*, Passau, 1981; M. Adi-

42. Cf. Brox, *1 Petr*, p. 67. El telón de fondo es apocalíptico.
43. «Justicia» —la palabra se usa en 2,24 y 3,14— no tiene el mismo sentido que en Pablo; también en 2,24 debe interpretarse más bien éticamente.
44. Cf. Brox, *1 Petr*, p. 203; Frankemölle, *1 Petr*, p. 63.

nolfi, *La prima lettera di Pietro nel mondo greco-romano*, Roma, 1988; E. P. Clowney, *The message of 1 Peter: the way of the cross*, Leicester, 1988; E. Bossetti, *Il pastore*, Bolonia 1990; R. Feldmeier, *Fremde in einer entfremdeten Welt*, Tübingen, 1990; E.-P. Prostmeier, *Handlungsmodelle im 1 Petr*, Würzburg, 1990; P. Heimann, *Der griechische Weg zu Christus*, Stuttgart, 1991; J. Cervantes, *La pasión de Jesucristo en la 1 Pedro*, Estella, 1991.

II. LA CARTA DE JUDAS Y LA SEGUNDA CARTA DE PEDRO

1. *Materiales preexistentes*

Dadas las relaciones mutuas entre estas dos cartas parece preferible tratarlas conjuntamente. Su carácter singular frente a los demás escritos del Nuevo Testamento se revela incluso cuando se pretende estudiar los materiales preexistentes. Esta afirmación puede mantenerse a pesar de que 2 Ped 3,1 invoca expresamente 1 Ped; pero las diferencias entre ambas son muy notables. Lo que más llama la atención es que ni en la carta de Judas ni en 2 Ped se menciona el kerigma cristiano central sobre la muerte y la resurrección de Jesús, del que sólo se escuchan ciertos ecos; frente a ello, 2 Ped 1,16-18 invoca la tradición sobre la transfiguración de Jesús en el monte, es decir, elementos de la tradición sinóptica (Mc 9,2-8 y par.). Nos preguntaremos por la razón de estos hechos. En la carta no encontramos otras tradiciones sobre Jesús. Pero 2 Ped 3,15s. presupone que ya había una recopilación de cartas de Pablo[1]. Resulta difícil decidir si el autor conoció esa recopilación, pues lo único que él hace es advertir frente a quienes la interpretan erróneamente[2]. Así, pues, tenemos algunos datos sobre los materiales preexistentes a 2 Ped, o, mejor dicho: sobre la difusión de una serie de obras en el cristianismo naciente.

Junto con la carta de Judas, también 2 Ped recurre a materiales preexistentes, a *topoi* del Antiguo Testamento, muy apropiados para hablar del juicio futuro de Dios: Caín, el diluvio universal y la salvación de Noé, Balaam, Sodoma y Gomorra, la generación de Moisés, el grupo de Coré (2 Ped 2,5s.15; 3,6; Jud 5-7.11)[3]. También se recogen tradiciones apócrifas, como el castigo de los ángeles rebeldes (2 Ped 2,4; Jud 6; cf. Hen(et) 10,4.11-14; 91,15)[4]. En Jud 14 se

1. Este dato, sobre todo, constituye un indicio de que la carta ha sido compuesta en época tardía. Es probable que se trate del documento más reciente del NT.
2. Sobre este punto, cf. W. Marxsen, *Einleitung in das NT*, Gütersloh, 1963, p. 206.
3. Judas es en este punto más extenso que 2 Ped.
4. En el telón de fondo se halla Gén 6,1-4.

llega incluso a decir que Henoc anunció el juicio futuro[5]; el Señor vendrá con sus diez mil santos (ángeles) para realizar el juicio. A pesar de que parece clarísimo que 2 Ped utilizó la carta de Judas como fuente, podría ser que se tratara de tradiciones escriturísticas ya acuñadas. Lo mismo cabe decir de la dureza con que se habla a veces en las dos cartas de la polémica con los herejes. Esa forma de hablar dificulta la identificación de los mismos; habría que suponer que se trata de formas de expresión hechas, sobre todo a la hora de enjuiciar su comportamiento ético[6].

2. *Escatología amenazada*

También es muy parecida la finalidad de la carta de Judas y la de 2 Pedro. Esta última se expresa con mucha más claridad al respecto. También esto constituye un argumento muy sólido en favor de su composición posterior. Ambas cartas pretenden rechazar una herejía que se iba abriendo camino en la comunidad[7]. Examinando los reproches que se hacen en ellas sobre una polémica general contra los herejes[8], éstos serían los principales: participan en los ágapes de forma desvergonzada (Jud 12), son soñadores (8), naturales sin espíritu (19). Son falsos maestros (2 Ped 2,1), prometen libertad (2,19), tergiversan e interpretan mal las cartas de Pablo (3,16).

Si, con suma prudencia, intentamos sacar algunas conclusiones de estas escasas afirmaciones, se puede afirmar que —al menos en la época en que se compuso la carta de Judas— esta gente seguía integrada aún en la vida de la comunidad y seguía participando incluso en sus asambleas y ágapes. El resto orienta las cosas en la línea de concepciones gnósticas. Como es lógico, ellos mismos no se consideraban psíquicos, sino pneumáticos, dotados de especiales dones del Espíritu. Esto es precisamente lo que se les niega con

5. Cf. Hen(et) 1,9. Da la impresión de que Judas sitúa el libro de Henoc entre los escritos canónicos. En 2 Ped 2,22 se llega a incluir la cita de un autor griego (¿Demócrito?) junto a Prov 26,11.

6. Sobre las metáforas tocantes a la herejía, cf. J. Blank, «Zum Problem "Häresie und Orthodoxie" im Urchristentum», en G. Dautzenberg y otros (eds.), *Zur Geschichte des Christentums*, QD 87, Freiburg, 1979, pp. 142-160; sobre este punto, 145s.; W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, BHTh 10, Tübingen, [3]1964, pp. 134-149.

7. Bauer, *Rechtgläubigkeit*, pp. 93s., considera justamente que la afirmación de Jud 4 «algunos se han introducido solapadamente» pertenece al estilo de la polémica contra los herejes. Para Sellin, ZNW 77 (1986), p. 224, los herejes no eran ni gnósticos en sentido estricto ni libertinos, sino pneumáticos extáticos.

8. Entre ellos: que son animales irracionales (Jud 10; 2 Ped 2,12), impíos, que adulteran la gracia (Jud 4), gente maldita (2 Ped 2,14); habría sido mejor que no hubieran conocido el camino de la justicia (2,21).

toda energía. Seguramente invocaban revelaciones especiales (¿visiones?). Por esta razón, la carta de Judas los considera ἐνυπνιαζόμενοι (literalmente: adormecidos con sueños). Sus promesas de libertad contemplaban tal vez formas de laxismo moral. Hay que suponer que para fundamentar estas ideas pretendían apoyarse en las cartas de Pablo. Desgraciadamente no se nos ofrecen más datos sobre el particular.

La situación de los herejes parece muy distinta en 2 Ped, pues la escatología ocupa en esta carta un primer plano muy señalado. El tema no se halla ausente de la carta de Judas, pero en la confrontación con los herejes se trata menos extensamente. En este último escrito, tras proclamar la llegada de la parusía, se habla de que en los últimos días aparecerá gente blasfema (17s.; cf. 2 Ped 3,3). Podemos suponer únicamente que las blasfemias tienen que ver también con la espera de la parusía, pues en el escrito se anima a la comunidad a esperar la «misericordia de nuestro Señor Jesucristo para la vida eterna», indicando a renglón seguido que tengan cuidado con los escépticos (21s.). Las cosas se plantean de forma muy distinta en 2 Ped. Ya en 1,16 encontramos una frase que tiene cierto carácter emblemático: «Os dimos a conocer el poder y la parusía de nuestro Señor Jesucristo». En la comunidad se cuestiona e incluso se niega la parusía. El principal argumento de los adversarios es que se retrasa. Afirman que, desde que los padres se durmieron, las cosas han seguido como estaban desde el principio del mundo (3,4).

Por esta razón es correcto afirmar que 2 Ped es una apología de la escatología del cristianismo primitivo[9]. Con todo, conviene que nos preguntemos además cuál es la relación entre la mentalidad gnostizante de los herejes y las consecuencias escatológicas que sacaban para negar la parusía. Se puede presumir que tras esa negación se escondía no sólo el menosprecio de lo corporal, sino además la conciencia de poseer ya plenamente la salvación. El futuro no es necesario. Ahora bien, resulta interesante comprobar cómo reacciona 2 Ped a esa postura y cómo la aborda. La afirmación de que a ellos se les anunció el poder y la parusía de Cristo no se refiere ciertamente a la segunda venida de Cristo, sino a la primera[10]. Ésta se expresó de forma singular en la transfiguración sobre el monte. En la transfiguración, Pedro y los otros discípulos merecieron convertirse en espectadores (ἐπόπται) de su grandeza (1,16). Desde aquí se entiende que el autor concentre la vida del Jesús terreno en la transfiguración, cosa que a nosotros nos resulta muy extraña. Para

9. Käsemann, «Apologie», p. 135.
10. Siguiendo a Marxsen, *Einleitung*, cit., p. 207.

el autor de 2 Ped la transfiguración anticipa y prefigura lo que todavía es objeto de esperanza, es decir, la segunda parusía. Se puede afirmar, ciertamente, que, según esta argumentación, la primera parusía se presenta como garantía de la segunda. Pero además se puede descubrir el vocabulario y las formas de expresión de los adversarios, que se mostraban orgullosos de su *epoptía*[11], en favor de la cual invocaban supuestas visiones y revelaciones.

El autor opone a estas pretensiones —hablando en términos modernos— la reserva escatológica. Aún no ha llegado el final. La parusía tiene que llegar. Del hecho de que se retrase no hay por qué concluir que no se vaya a producir. Los argumentos a que recurre para fundamentar estas afirmaciones son numerosos: que el tiempo no afecta a Dios (para él un día es como mil años), su paciencia, en virtud de la cual ofrece a los hombres tiempo para la conversión, la imposibilidad de determinar el momento preciso (como un ladrón). Con la redundancia propia de la apocalíptica y asumiendo la antigua doctrina de la *ekpyrosis*, se describe luego la desaparición de este mundo y se promete —como en el Apocalipsis de Juan— un nuevo cielo y una nueva tierra (3,7-13)[12].

Para reforzar sus afirmaciones contra los herejes, el autor utiliza el principio ya conocido de la *tradición*. Lo que él defiende corresponde a la fe transmitida. A la comunidad se le exhorta a «que luche por la fe, que fue transmitida a los santos de una vez para siempre» (Jud 3; cf. 2 Ped 2,21). La fe es aquí el don objetivo de la fe: «trasmitida de una vez para siempre» significa que se trata de un depósito cerrado. Las expresiones se sitúan en la línea de lo que las cartas pastorales llaman παραθήκη, *depositum*. Se trata de la misma «fe preciada» que transmitieron los apóstoles (2 Ped 1,1; cf. 3,2; Jud 17)[13]. Es la verdad presente entre ellos (2 Ped 1,12). La segunda carta de Pedro se convierte en testamento de los desaparecidos apóstoles, que debe capacitar a la comunidad para conservar la memoria de todo esto (1,14s.). La fe se concibe de forma tan unilateral que no se contempla para nada la vivencia de la fe, de tanta importancia para Pablo[14].

11. 2 Ped 1,16 asume un término típico del lenguaje de las religiones mistéricas. El *epopte* es el que ha sido iniciado en los misterios del Dios supremo. Textos en Bauer-Aland, *Wörterbuch*, p. 619.

12. Cf. C.-M. Edsman, *Ignis divinus*, Lund, 1949; Id., *Le baptême de feu*, ASNU, Leipzig-Upsala, 1940; D. von Allmen, «L'apocalyptique juive et le retard de la parousie en 2 Pierre 3,1-13»: *RThPh* 99 (1966), pp. 255-274.

13. Aquí cambia la terminología. En lugar de hablar de fe, se habla de mandamientos o de palabras de los apóstoles.

14. El verbo πιστεύω sólo aparece una vez en el conjunto de las dos cartas, y se usa en concreto para hablar de los que no creyeron en tiempos del Éxodo (Jud 5).

Con la misma intención recurre el autor a las figuras de Pedro y Pablo, pero advierte contra las interpretaciones inadecuadas de las cartas de Pablo (3,15s.)[15]. Afirma, en síntesis, que ninguna profecía de la Escritura se puede dejar a la interpretación individual. La razón es que el origen de la profecía no es humano. Ocurre más bien que, «guiados por el Espíritu Santo, hubo hombres que hablaron de Dios (= por encargo de Dios)» (1,20s.). Así, pues, esta frase, que se utilizó posteriormente para la doctrina de la inspiración, se halla en el contexto de la interpretación de la Escritura. También ésta se realiza únicamente en el Espíritu. Pero también los herejes invocan el Espíritu; ¿existe, pues, una oposición entre Espíritu y Espíritu? El autor considera que a este dilema sólo se le puede hacer frente invocando la fe apostólica. Por ello llega a afirmar: «Nosotros concedemos una mayor confianza a la palabra profética» (1,19). La formulación —«concedemos»— tiene acentos eclesiológicos y nos permite percibir de algún modo la eclesiología del autor. La Iglesia es la comunidad en la que se conserva y se puede encontrar la fe apostólica.

3. *El conocimiento de Jesucristo, el Salvador*

La segunda carta de Pedro es posiblemente el documento neotestamentario que más recurre a términos helenistas. Su vocabulario lo marcan términos como virtud (ἀρετή), piedad (εὐσέβεια), conocimiento (γνῶσις, ἐπίγνωσις), amor fraterno (φιλαδελφία) —por mencionar sólo los más frecuentes—. El título cristológico principal es el de Salvador (*soter*)[16]. Por lo demás, este aspecto la distingue de la carta de Judas, en la que no aparecen los términos citados. Una excepción la constituye el título *soter*, que encontramos en Jud 25, aunque aplicado a Dios.

Una atención especial merece el conocimiento, la gnosis. Ya hemos constatado más arriba que las dos cartas desarrollan una visión objetivada de la fe; de aquí que no se hable de la realización activa de la misma, de la *fides qua*, y que no se use el verbo πιστεύειν para hablar de la fe cristiana. Completando estos datos podemos añadir

15. En Jud 1 se llama a Judas el «hermano del Santiago». ¿Quiere esto decir que se menciona a los que eran para la Iglesia los representantes principales de la familia de Jesús, lo mismo que Pedro y Pablo eran los apóstoles principales? ¿Se trata de invocar así el mayor número posible de personajes importantes en favor de la ortodoxia? Mucho se ha especulado sobre la importancia de los miembros de la familia de Jesús para la Iglesia. Cf. J. D. Crossan, «Mark and the Relatives of Jesus»: *NT* 15 (1973), pp. 81-113.

16. Esto —lo mismo que la idea de la tradición fijada— la relaciona con las cartas pastorales.

que en el lugar de esa fe aparece el conocimiento. Se trata especialmente del conocimiento de Jesús, pero también del conocimiento de Dios. El conocimiento se presenta como algo que todos necesitan y que los conduce a la salvación. El objeto del deseo de paz del prescripto de la carta es la gracia y la paz que otorga el conocimiento de Dios y de Jesús, nuestro Señor (1,2). El conocimiento es un elemento necesario en la serie ascendente, que conduce desde las virtudes de la abstinencia, de la paciencia, a la fraternidad y al ágape (1,5s.). Sin conocimiento, la persona es ciega, miope y llega a olvidar la salvación que le ha sido concedida (1,8s.); por el conocimiento se escapa a la maldad del mundo (2,20). Crecer en el conocimiento es tan necesario como crecer en la gracia (3,18).

Al conocimiento va unida sobre todo la participación en la naturaleza divina; y a esa participación son llamados los cristianos. Vale la pena que prestemos atención a esta frase, singular en el conjunto del Nuevo Testamento[17]. La estructura algo recargada de la misma no permite percibir claramente con qué se relaciona en concreto la participación en la naturaleza divina. El texto es como sigue: «su (de Cristo) poder nos ha concedido cuanto (se refiere) a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento perfecto del que (Dios) nos ha llamado por su propia gloria y virtud, por medio de las cuales (δι' ὧν) nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas (διὰ τούτων) os hicierais partícipes de la naturaleza divina, huyendo de la corrupción que hay en el mundo por la concupiscencia (de él)» (1,3s.). Las dos expresiones griegas incluidas entre paréntesis hay que referirlas con toda probabiblidad a la frase «en su propia gloria y fuerza» y, por ello mismo, la participación en la naturaleza divina se atribuye en último término al poder de Jesucristo; pese a ello, el presupuesto humano para dicha participación es el conocimiento. El hombre accede a ella mediante el conocimiento que se le ha concedido[18].

En este sentido, conviene observar dos cosas. Los intérpretes tienen claro desde hace tiempo que la participación en la naturaleza divina constituye la meta ideal de la piedad helenista[19]. Pero el autor de 2 Ped afirma que se accede al conocimiento de esa meta; puede que también en este caso la afirmación represente una idea con la que los adversarios habrían pretendido impresionar a la comunidad.

17. En la liturgia romana de la misa se sigue haciendo presente en la oración del ofertorio: el cáliz del Señor «nos haga partícipes de la divinidad de Cristo»; como se ve, la participación se relaciona con Cristo. Se trata de una antigua oración de Navidad. Cf. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* II, Freiburg, 1952, p. 78.
18. Siguiendo a Windisch - Preisker, *2 Petr*, p. 85.
19. Textos en *ibid.*, p. 85.

Pero al asumir esa idea, el autor la transforma notablemente. Se trata una vez más de la modificación que introduce la reserva escatológica. Todavía no hemos llegado a la meta. Ésta se considera una promesa preciosa y grande. Podemos preguntarnos cómo concebía el autor la participación en la naturaleza divina. Seguramente estaba unida a la «entrada en el reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (1,11). Pero, además de esto, es posible que con dicha idea se quisiera describir la comunión intensa con Cristo y con Dios que se obtendría después de aquella entrada. La idea de la comunión eterna con Cristo situaría al autor de 2 Ped en línea con una buena parte de la teología neotestamentaria.

Otro elemento característico de la forma de pensar de nuestro autor —que además se manifiesta en el citado contexto— es la radical oposición entre Dios y el mundo[20]. Sería difícil concebir un dualismo más radical que el expresado en la oposición entre la idea de la participación en la naturaleza divina y la visión del mundo envuelto en la maldad de sus pasiones. Los cristianos se hallan en este mundo como en un lugar oscuro, en el que esperan la llegada del día y el alba (1,19). Esto tendría que ayudar a clarificar lo que significa realmente que Jesucristo sea el salvador (*soter*) a quien se debe conocer cada vez más profundamente. No se trata sólo de que nos ha liberado de nuestros antiguos pecados (1,9), sino además de que nos tomará en su segunda venida para salvarnos. En este punto vuelve a unirse a la carta de Judas. Los destinatarios son llamados, amados en Dios Padre, y guardados para Jesucristo (Jud 1)[21].

Bibliografía

E. Käsemann, «Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie», en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen, 1960, pp. 135-157; D. J. Rowston, *The Sitting of the Letter of Jude*, tesis, South. Baptist Theol. Seminary, Louisville, 1971; T. P. Fornberg, *An Early Church in a Paralytic Society*, Lund, 1977; J. H. Neyrey, *The Form and the Background of the Polemic in 2 Peter*, tesis Yale, New Haven, 1977; F. Hahn, «Randbemerkungen zum Judasbrief»: *ThZ* 37 (1981), pp. 209-218; G. Sellin, «Die Häretiker des Judasbriefes»: *ZNW* 77 (1986), pp. 206-225; F. D. Watson, *Invention, Arrangement and Style. Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, SBL Diss. Series 104, Philadelphia, 1988; R. Heiligenthal, *Zwischen Henoch und Paulus*, TANZ 6, Tübingen, 1992.

20. Käsemann, «Apologie», p. 144, habla de un helenismo dualista.
21. En este sentido hay que entender el genitivo «de Cristo».

EXCURSO
LA CARTA DE SANTIAGO

La carta de Santiago, que, según la conocida frase de Martín Lutero, es una «epístola de paja» que no contiene en realidad «nada evangélico»[1], se sitúa sin duda en las mismas fronteras de la teología neotestamentaria. A esta visión de las cosas ha opuesto J. G. Herder la siguiente afirmación: «Si la carta es de paja, en la paja hay mucho fruto fuerte, firme, substancioso, germinal, escondido»[2]. Aunque se trata de un escrito fronterizo, es objeto de encendidos debates, que, en cualquier caso, casi no se plantean ya en el terreno de la teología de controversia. En la carta hay muchas cosas que no han recibido una respuesta exegética satisfactoria; e incluso es posible que no puedan recibirla en absoluto.

Lo que más llama la atención es la ausencia casi total del nombre de Jesús e incluso de los títulos cristológicos de majestad. El nombre de Jesús aparece sólo dos veces —unido siempre al título Cristo, es decir, en el nombre Jesucristo—, una en el prescripto («1,1: Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo») y otra en 2,1 («No entre la acepción de personas en la fe que tenéis en nuestro Señor Jesucristo glorificado»). El hecho resulta más llamativo aún si se piensa que en la carta de Judas, cinco veces más pequeña que la de Santiago, el nombre de Jesús se usa seis veces. Por otra parte, la carta crea una impresión muy judía y contiene pocos elementos específicamente cristianos; podría pensarse, por consiguiente, que se trata de una carta originariamente judía (1,1: «Santiago [...] saluda a las doce tribus de la Dispersión») o que se compuso sobre la base de un escrito judío[3]. Las dos referencias al nombre de Jesús se explicarían como interpolaciones posteriores que se habrían introducido en el escrito cuando fue asumido por los cristianos[4].

En la actualidad se ha abandonado la tesis de que a la carta le ha servido de base un escrito judío; sin embargo, sigue sin resolverse el problema de la historia de la tradición (cf. más abajo el punto 1). Se discute el uso que hace la carta del título de *Kyrios*. Cuando habla de *Kyrios* se refiere a Dios. En la expresión la «parusía del Señor», que

1. WA DB 6,10. Citada por Mussner, *Jak*, p. 44. En esta obra se recogen otras citas de Lutero sobre la carta de Santiago (pp. 42-47).
2. Citado por Dibelius, *Jak*, p. 1.
3. Spitta, *Jak*, p. 4.
4. Cf. además Meyer, *Rätsel*, p. 120. De hecho resulta llamativo el añadido «glorificado» que sigue al nombre en 2,1. Si se elimina la frase ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, nos encontramos con un texto sin complicaciones, tal y como lee Hoppe, *Hintergrund*, p. 76. Algunos manuscritos invierten —secundariamente— los términos. En el NT, la frase «Señor de la gloria» sólo se usa aquí y en 1 Cor 2,8.

se usa dos veces en 5,7s., el título podría referirse a Cristo. Si los destinatarios de la carta son cristianos, esa interpretación sería la más natural. Con todo, no se puede excluir completamente que en su origen se hablara de la venida de Dios para el juicio[5].

Dibelius sentenció categóricamente que la carta de Santiago no tiene teología; sólo contendría parenesis[6]. Pero también este juicio habrá que revisarlo. Es cierto que, como se ha podido constatar más arriba, en la carta no se expresa una cristología. El carácter parenético explica muchas cosas; por ejemplo, la conjunción de modelos parenético-catequéticos básicos, como fe y duda, pobreza y riqueza, ira, cuyo tratamiento podríamos imaginarnos en otra sucesión[7]; podría explicar incluso el final tan abrupto[8]. Pero, si se contempla desde una perspectiva teológica, la carta se caracteriza también por su forma de hablar de Dios, un punto que, por otra parte, se pasa por alto frecuentemente. En este contexto habrá que decir alguna palabra sobre la soteriología.

1. *Los materiales preexistentes*

Como ocurre con frecuencia en los escritos tardíos, la carta de Santiago recoge muchos materiales tradicionales, presumiblemente incluso más de lo que se puede constatar de hecho. Resulta difícil determinar en qué medida se trata de material ya acuñado. En este sentido, predomina el material sapiencial, de modo que la carta se puede considerar como el documento neotestamentario más cercano a los escritos sapienciales del Antiguo Testamento. Hay que pensar que se trata de una sabiduría de experiencia. Baste indicar algunos elementos: la necesidad de poseer la sabiduría la comparte St 1,5, por ejemplo, con Eclo 2,3-6. St 1,19 aconseja, como hace Eclo 5,11, ser pronto para escuchar y lento para hablar. Lo mismo que en Prov 14,21, en St 2,6 se censura que se trate a los pobres con desprecio. St 3,2 aconseja esforzarse en no caer en la palabra, lo mismo que Eclo 14,1. El símil de la lengua que puede producir tantos daños como un incendio lo ofrecen tanto St 3,5s. como Prov 16,27. De la maledicencia advierten St 4,11 y Sab 1,11. La lista podría continuarse. Añadamos sólo que la forma de exposición, que recurre a ejemplos de la vida cotidiana, se esfuerza por buscar símiles y se remite a la experiencia, corresponde al lenguaje sapiencial.

5. Así interpreta Dibelius, *Jak*, pp. 223 s.; Windisch - Preisker, *Jak*, p. 31.
6. *Jak*, p. 19.
7. Cf. sin embargo los esfuerzos de Popkes, *Adressaten*.
8. Al final de 2 Ped y Jud encontramos al menos una doxología. St concluye con la exhortación a preocuparse por los hermanos que yerran.

Con todo, tiene mayor importancia el hecho de que en la carta de Santiago encontramos tradición sinóptica; en este sentido hay que referirse sobre todo a sus relaciones con el Sermón de la Montaña. Por esto se puede afirmar que la carta es el escrito neotestamentario no evangélico en el que encontramos más tradición de Jesús. También esto contribuye al toque cristiano o, tal vez sería mejor decir jesuánico, que recibe este escrito, tan judío a primera vista. De todos modos, en este punto se recomienda una gran prudencia. En muchas afirmaciones está más cerca de las tradiciones sapienciales que del patrimonio de Jesús[9]. Esto es, por otra parte, una prueba más de que Jesús actuó también como un maestro de sabiduría. El ejemplo más llamativo de una tradición de Jesús es St 5,12, la prohibición del juramento; en este sentido, se supone que la versión transmitida aquí es más original que la que se transmite en la cuarta antítesis del Sermón de la Montaña, Mt 5,34-37[10]. St 2,5 recuerda la primera y la tercera bienaventuranza: «¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres según el mundo como ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que lo aman?». Aunque es cierto que no conviene pasar por alto ciertas diferencias[11]. Vale la pena prestar atención a la mención del Reino. En cualquier caso, éste no tiene mayor importancia en el resto de la carta.

Una importancia especial tiene el problema de si el autor conocía las cartas de Pablo y, sobre todo, las cartas a los Romanos y a los Gálatas. Esta pregunta la plantea el discutidísimo texto de St 2,14-26. En él se trata la relación de fe y obras, y se introduce el ejemplo de Abrahán como prueba de que el hombre se justifica por las obras y no sólo por la fe. Es decir, se afirma algo que *prima vista* parece exactamente lo contrario de lo que dice Pablo en Rom 4. Este *prima vista* ha sido la causa de que la carta de Santiago se haya opuesto directamente y demasiado precipitadamente a Pablo. Sin embargo, desde el punto de vista de la historia de la tradición, las relaciones tuvieron que ser bastante más complicadas. La carta de Santiago —como por lo demás el propio Pablo y otros autores del cristianismo naciente (cf. Heb 11; 1 Clem 10)— depende de tradiciones exegéticas del judaísmo contemporáneo tocantes a la figura de Abra-

9. Cf. las listas que ofrece Mussner, *Jak* 48-50; G. Kittel, «Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes»: *ZNW* 41 (1942), pp. 71-105; sobre este punto, pp. 84-90.

10. Cf. Gnilka, *Mt* I, pp. 172s.

11. Cf. Kittel, *Ort*, pp. 84s. Según Kittel (*op. cit.*, p. 90) la dependencia de la carta respecto de la palabra de Jesús es mayor de lo que podría dar a entender una simple lista de las distintas resonancias, pues «todo el espíritu y toda la actitud revelan la afinidad interna con la actitud de Jesús». Cf. además R. P. Martin, «The Life-Setting of the Epistle of James in the Light of Jewish History», en *Biblical and Near Eastern Studies. Festschrift W. S. LaSor*, Grand Rapids, 1978, pp. 97-103.

hán[12]. Esto se descubre por ejemplo en el hecho de que el sacrificio de Isaac se concibe como la obra más sobresaliente de Abrahán y que a este último se le llama «amigo de Dios»

Una diferencia importante frente a Pablo la constituye el hecho de que el Apóstol se refiere a las obras de la Ley, mientras que Santiago habla siempre de obras en general, nunca de las obras de la ley. En el contexto se menciona la preocupación por los que están desnudos y tienen hambre, exhortando a proveerlos de vestido y de alimento (2,15-17). Junto a ello, no se puede excluir que se tenga en cuenta ciertas ideas paulinas, sobre las que se emite un juicio crítico. La idea de una justificación del hombre sólo por la fe no se conoce antes de Pablo. Con todo, es muy poco probable que el autor se confronte directamente con textos de Pablo. ¿Atacaría una exégesis errónea de Pablo? ¿Por qué no se expresa con mayor claridad? ¿Construiría él mismo la objeción de 2,18 con el fin de animar a una comunidad en la que se había extendido la falta de amor? En este caso hay que prevenir contra ciertos supuestos que se presentan con demasiada seguridad[13].

Mencionemos por último otro ejemplo, menos llamativo: en 2,10 se presenta la opinión de que quien infringe un solo mandamiento los infringe todos. Esto es lo que piensa Pablo en Gál 5,3. También en este caso hay que suponer que los dos se remiten a una afirmación de origen judío[14]. Pero de qué modo tan distinto utilizan uno y otro esa tradición. Mientras que Pablo, que contempla la Ley ritual, advierte de la carga que supone la Ley, a Santiago le preocupa el cumplimiento de los preceptos más elementales.

2. Kyrios Sabaoth: *la imagen de Dios*

En las afirmaciones sobre Dios se pueden descubrir algunos puntos que reflejan una visión teológica. La imagen de Dios está marcada en buena medida por el Antiguo Testamento y el judaísmo. En este sentido puede resultar sintomático que, en todo el Nuevo Testamento, la ampliación del nombre de Dios con la expresión «Señor Sabaoth» sólo se encuentre en St 5,4 y en Rom 9,29, donde se cita Is 1,9 en la

12. Cf. F. Hahn, «Genesis 15,6 im NT»: *Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. von Rad, München, 1971, pp. 90-107; R. B. Ward, «The Works of Abraham»: *HThR* 61 (1968), pp. 283-290; H. Thyen, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie*, FRLANT 47, Göttingen, 1955, pp. 14ss.; Dibelius, *Jak*, pp. 157-163.

13. Según Mussner, *Jak*, p. 17, no es posible responder a la pregunta de quién polemiza contra quién. Sobre el problema, cf. C. E. Donker, «Der Verfasser des Jak und seine Gegner»: *ZNW* 72 (1981), pp. 227-240.

14. Cf. Dibelius, *Jak*, pp. 135-137.

versión de los LXX. Dios es «Señor y Padre» (1,27; 3,9), «Padre de las luces» (1,17). El nombre de «Padre» no se relaciona con Jesucristo.

Se manifiesta así un elemento típico de la carta, que coincide con las indicaciones hechas hasta ahora: que no tiene carácter cristológico. Es cierto que también los otros documentos del Nuevo Testamento son predominantemente teocéntricos, pues a Dios se le considera principio y meta de la redención. Pero en todos los casos se subraya que la salvación se realiza a través de Jesucristo. Frente a ello, en la carta de Santiago desaparece significativamente este aspecto cristológico. La expresión más llamativa de este dato la constituye el hecho de que en el escrito no se mencionan la muerte y la resurrección de Jesús, es decir, el corazón del kerigma cristiano. ¿Es esto mera casualidad? ¿Constituyen la muerte y la resurrección de Jesucristo presupuestos lógicos de la carta? Lo más seguro es que sea así. Con todo se debe constatar que con ello se manifiesta una imagen de Dios casi pre-cristiana, judía. Vamos a mostrarlo brevemente.

El centro de la «teología» de la carta de Santiago lo constituye la confesión de fe en el Dios uno: «¿Tú crees que hay un solo Dios? Haces bien» (2,19). Es cierto que esta confesión de fe monoteísta, que el cristianismo ha recibido del judaísmo, el Nuevo Testamento del Antiguo, se halla también en otros documentos neotestamentarios (por ejemplo Mc 12,29 y par.; 1 Cor 8,4; Ef 4,6); pero, debido al marco a que nos hemos referido, en la carta de Santiago adquiere una significación propia. Además, va acompañada de la siguiente afirmación paralela: «Uno solo es el legislador o juez, que puede salvar o perder» (4,12). También esta confesión de fe parece una formulación hecha y de ella existen paralelos en el judaísmo[15]. La iniciativa de la salvación parte de Dios; también la iniciativa de la salvación de cada persona. Él ha escogido a los pobres (2,5). Él está de su parte y ellos pueden abandonarse a él con toda confianza. «Toda dádiva buena y todo don perfecto viene de lo alto, desciende del Padre de las luces, en quien no hay cambio, ni sombra, ni rotación» (1,17). Se describe así la firmeza de su voluntad salvífica, que nadie puede hacer que se tambalee, su inmutabilidad a la hora de conceder dádivas buenas, al contrario de lo que ocurre con los astros que cambian continuamente, es decir, las estrellas (¿o, tal vez como ellas, las estrellas fijas en el firmamento?). Entre las dádivas buenas que él concede se cuenta sobre todo la sabiduría, que viene también de lo alto (3,15).

Los destinatarios de la carta deben orientar su vida de acuerdo con ese Dios. Deben alabarlo con sus lenguas (3,9), someterse a él

15. Cf. Dibelius, *Jak*, p. 211.

(4,7), acercarse a él (4,8), hacer planes y proyectos desde la conciencia de que se hallan en su presencia (4,15); hasta él llega como un grito la injusticia que se hace a los demás (5,4). La comunidad debe esperar su venida (5,7s.), pues él es el juez (4,12) y es compasivo (5,11). En este punto tenemos que recordar una vez más el carácter ambivalente de la referencia a la parusía del Señor, algo que ya hemos indicado más arriba.

Ahora bien, todas esas afirmaciones se subordinan a una frase, que arroja una luz cristiana sobre todas ellas. Dicha frase tiene que ver con el momento en que los destinatarios comenzaron a ser cristianos: «Nos engendró por su propia voluntad, con la Palabra de la verdad, para que fuésemos como las primicias de sus criaturas» (1,18). Esta frase no puede referirse a la creación[16]. En un documento judío podría relacionarse tal vez con la constitución del pueblo de Israel; la expresión «como las primicias de sus criaturas» encajaría en ese contexto. Pero la generación a través de la Palabra de la verdad remite a un ámbito cristiano. El contexto bautismal parece evidente, aun cuando la expresión «Palabra de la verdad» no contemple una confesión de fe bautismal, sino el Evangelio; al acogerlo, los destinatarios fueron engendrados a través de él a una nueva vida[17]. De suyo cabría esperar que la Palabra de la verdad se explicitara ulteriormente como Evangelio (cf. Ef 1,13) o que se mencionara a Cristo. Pero no es así y no sabemos por qué. Ahora bien, la pertenencia a Cristo, que alcanzaron por el bautismo, se explicita en otro texto, en el que se afirma que sobre ellos ha sido invocado «el hermoso Nombre» (2,7). «El hermoso Nombre» es el nombre de Cristo. Se trata de una expresión configurada de acuerdo con una fórmula judía. Cuando se quiere afirmar que Israel es pueblo de Dios, se dice que sobre él se invoca el nombre de Yahveh (cf. Dt 28,10; 2 Cr 7,14; 2 Mac 8,15; Jer 14,9; Is 43,7 y *passim*).

3. *Fe y obras*

A la hora de plantear la cuestión tan debatida de la relación entre la fe y las obras parece aconsejable tener presente el carácter judío del documento. Es verdad que en ningún lugar se define concretamente lo que se entiende por fe; pero encontramos (junto a 2,1) una determinación de los contenidos de lo que se tiene que creer, a saber, que

16. Así interpreta Spitta. Conviene observar que en 1,18c el pronombre posesivo se antepone al nombre.

17. «La Palabra sembrada en vosotros, que es capaz de salvar vuestras almas» (1,21), es una perífrasis para referirse al Evangelio.

hay un solo Dios (2,19). La importancia de esta confesión de fe judía y cristiana en un solo Dios es todavía mayor en el contexto que nos ocupa, pues se halla en el pasaje sobre la la fe y las obras (2,14-26), objeto de nuestra atención en el presente apartado.

Así, pues, en el mencionado pasaje se entiende por fe en primer término la fe en un solo Dios. Dicha fe es una convicción que impregna y caracteriza a una comunidad determinada, es decir, la comunidad judía, la comunidad cristiana; tiene fuerza constitutiva cara a la comunidad. Se trata de un concepto de fe que implica la pertenencia a la comunidad de los creyentes. Recurriendo al ejemplo de Abrahán, el creyente, que es el primer miembro de esa comunidad, se explica luego que la fe debe manifestarse en situaciones difíciles, en pruebas, en persecuciones. La fe se convierte así en confesión de fe. En la concepción de fe que tiene la carta de Santiago, ambos aspectos se hallan estrechamente unidos: la fe como elemento que constituye la comunidad y la confesión de esa fe.

Pero de acuerdo con aquella concepción de la fe, también es propio de esta última el deber de manifestarse, de hacerse viva, sobre todo en obras de amor al prójimo y de misericordia; esta dimensión se evidencia en el ejemplo de 2,15s. Quien cree pero rechaza esas obras, tiene una fe muerta; le ocurre lo mismo que al cuerpo que no tiene espíritu: está muerto. La imposibilidad de separar fe y obras, en el sentido de que es preciso manifestar y hacer viva la fe, es completamente judía; pero el cristianismo la asumió sin mayores problemas. El mismo Pablo no hubiera tenido nada que objetar frente a ella. No parece muy feliz hablar de la fe de los demonios (2,19). Pero la intención es evidente: se trata de explicar lo absurdo de una fe infecunda. Por lo demás, la referencia a la fe de los demonios demuestra que se está hablando de la fe en un solo Dios, no de la fe en Jesucristo. Los demonios saben que hay Dios, pero esa fe no les aprovecha para nada.

La argumentación da un paso decisivo hacia adelante cuando introduce en el discurso la idea de la justificación. Ahora se separan la fe y las obras. O, mejor dicho, se establece una oposición entre una fe que no tiene obras y una fe que se manifiesta en las obras. La oposición se expresa con claridad en 2,18: «Muéstrame tu fe sin obras y yo por las obras te mostraré mi fe». La argumentación pretende mostrar que sólo la fe que se manifiesta en las obras es una fe válida, perfecta. El objetivo de la argumentación no es dogmático, sino pastoral. Abrahán poseía esa fe perfecta. Y por ello fue justificado. De igual modo, el hombre será justificado por las obras y no sólo por la fe; es decir: por la fe perfecta, que se ha manifestado en obras.

Las diferencias frente a Pablo son notables. La justificación de Abrahán es para Pablo justificación del pecador, del impío; la justificación es *creatio ex nihilo* (cf. Rom 4,1-6). Para la carta de Santiago, la justificación es reconocimiento de las obras que nacen de la fe. En cualquier caso, no se piensa en las obras de la Ley, en las prescripciones ceremoniales y rituales, sino en las obras de «la ley perfecta de la libertad» (1,25; cf. 2,8.12), cuya expresión máxima son las obras de misericordia y de amor al prójimo[18]. No parece necesario gastar cartuchos intentando limar las diferencias o incluso armonizar a Santiago y a Pablo. Pero tampoco parece adecuado acusar a Santiago de que intentó acabar con Pablo arrojando contra él el *Non sola fide* como quien arroja un conejo contra una serpiente[19]. En su condición de judeo-cristiano helenista, o tal vez sería mejor decir: en su condición de judío cristiano, Santiago hace valer su concepción sobre la fe y las obras para exhortar a una comunidad que se estaba relajando en su praxis de fe. Desgraciadamente no dice nada de la forma en que se realiza la fe. De la fe en Jesucristo sólo se habla en 2,1. Este texto ilumina también el de 2,14-26, pues la fe de la que aquí se habla es fe en cuanto expresión de la pertenencia a la comunidad. Según 1,18, Dios nos ha engendrado por la Palabra de la verdad. También Santiago sabe que la existencia cristiana se debe a la gracia de Dios, si bien es verdad que no desarrolla esta idea.

Lo que el hombre necesita para llegar a su meta es sabiduría. Esta impresión aumenta si se atribuye al pasaje introductorio de 1,2-12 gran importancia para entender todo el documento[20]. La sabiduría es necesaria para poder ser pobre ante Dios y ante los hombres y lograr así la justa valoración de la vida. Pero la sabiduría se necesita sobre todo para poder hacer frente a la tentación. Por ello hay que pedirla (1,5). Es un don de Dios (cf. 3,15). No se puede considerar la sabiduría como punto de partida para elaborar una concepción

18. No parece necesario pensar inmediatamente en el mandamiento del amor a Dios y al prójimo como plenitud de la ley. Conviene observar que Santiago habla siempre de ley (νόμος), no de cada uno de los preceptos en particular (ἐντολή). La expresión «ley de la libertad» recoge probablemente ideas helenistas o judeo-helenistas, según las cuales la ley divina coincide con la razón. Cf. Dibelius, *Jak*, pp. 110-113; R. Fabris, *Legge della libertà in Giacomo*, Supplementi alla RivBib 8, Brescia, 1977.

19. Las posiciones adoptadas son típicas de la teología de controversia. Cf. C. E. B. Cranfield, «The Message of James»: *SJTh* 18 (1965), pp. 338-345; W. Nicol, «Faith and works in the Letter of James»: *Neotestamentica* 9 (1975), pp. 7-24; T. Lorenzen, «Faith without works does not count before God»: *ET* 89 (1978), pp. 231-235; C. Burchard, «Zu Jak 2,14-26»: *ZNW* 71 (1980), pp. 27-45; M. Hengel, «Der Jak als antipaulinische Polemik», en *Tradition and Interpretation im NT*, Festschrift E. E. Ellis, Tübingen, 1988, pp. 248-278.

20. Von Lips, *Traditionen*, p. 424, califica 1,2-12 de exposición sintética. Sobre el texto, cf. Hoppe, *Hintergrund*, pp. 18-43.

soteriológica en la carta de Santiago[21]. En ella no se halla el mito de la sabiduría. La sabiduría se orienta a la acción. Se manifiesta en hechos (3,15). La sabiduría le ofrece al autor el marco para una interpretación dualista de la existencia. No sólo existe la sabiduría que es pura, pacífica, complaciente, sino también la sabiduría terrena, natural, demoníaca (3,15-18)[22]. La amistad con Dios significa enemistad con el mundo, y viceversa (4,4).

La comunidad de la carta de Santiago se entiende como una fraternidad; así se explica el uso frecuente del apelativo «hermanos míos». Prueba de ello es que un ejemplo se introduzca con las siguientes palabras «Si un hermano o una hermana» (2,15; cf. 4,11; 1,9); por otra parte, también esta expresión recuerda el Sermón de la Montaña. El apelativo «hermano» es también de origen judío. Desde las observaciones hechas hasta ahora no resulta extraño que la carta de Santiago sea el único documento del Nuevo Testamento que utiliza el término judío συναγωγή (2,2) para referirse a la asamblea de la comunidad cristiana. En contextos parecidos, Pablo habla de ἐκκλησία (por ejemplo 1 Cor 11,18). En este sentido conviene observar que el término «sinagoga» se refiere siempre a la asamblea *in actu*[23].

Siguiendo en esto a los demás escritos del Nuevo Testamento, el autor aplica el término ἐκκλησία a la comunidad al dar instrucciones sobre la atención de los enfermos: «Si uno de vosotros está enfermo, que llame a los presbíteros de la Iglesia» (5,14-16)[24]. Esta referencia a la atención de los enfermos encaja con la preocupación por los pobres, que constituye uno de los elementos típicos de todo el documento. En él se da a entender que la unción de los enfermos con aceite, que se realiza en el nombre del Señor (Jesús) y que va unida a la oración, es una práctica existente en la comunidad, que probablemente la tomó también del judaísmo[25]. Así, pues, en la comunidad hay un colegio de presbíteros, que en este texto se hace presente junto a la cama del enfermo[26]. Que se trata de una época tardía se

21. Este intento lo han realizado Hoppe, *Hintergrund*; U. Luck, «Die Theologie des Jak»: *ZThK* 81 (1984), pp. 1-30.

22. Sobre el telón de fondo de este dualismo, cf. von Lips, *Traditionen*, pp. 435s.

23. Etimológicamente, los términos *sinagoga* (de «congregarse») y *ecclesia* (de «convocar») no son muy distantes. Pese a ello, es evidente que el cristianismo naciente prefiere el segundo, para distinguirse de la sinagoga.

24. Cf. J. Coppens, «Jacques 5,13-15 et l'onction des malades»: *EThL* 53 (1977), pp. 201-207; G. C. Bottini, «Confessione e intercessione in Giac. 5,16»: *SBFLA* 33 (1983), pp. 193-226.

25. Cf. Eclo 38,9 y otros textos rabínicos posteriores en Billerbeck III, p. 759. También en el gnosticismo existía un sacramento del aceite.

26. En las Iglesias ortodoxas, el *eujeleion* lo administran siete presbíteros.

revela también en el hecho de que la curación —que es el primer efecto de la oración y de la unción— no se reserva ya a alguien dotado de un carisma (como en 1 Cor 12,9), sino que se ha convertido en una institución. Con todo, la expresión «oración de la fe» sigue evocando el marco carismático (5,15). Otro de los efectos de la unción es el perdón de los pecados en caso de que el enfermo los hubiera cometido.

Resulta difícil interpretar el versículo conclusivo de este pasaje (5,16), donde se invita a confesarse mutuamente los pecados y a orar unos por otros, «para que seáis curados». Es indudable que esta acción no se realiza ya junto a la cama del enfermo, sino en la asamblea de la comunidad. En ella se practica la confesión general de los pecados, posiblemente como una forma de prepararse para la oración. Ello significa retrospectivamente que el enfermo pecador también habría hecho una confesión de los pecados, en este caso ante los presbíteros. El significado del añadido «para que seáis curados» al hablar de la oración cumunitaria no es del todo claro. Puede referirse a un mal físico o, en sentido figurado, a la curación de los pecados[27].

Bibliografía

A. Meyer, *Das Rätsel des Jak*, Giessen, 1930; G. Eichholz, *Glaube und Werke bei Paulus und Jakobus*, TEH 88, München, 1961; K. Kürzdörfer, *Der Charakter des Jak*, tesis, Tübingen, 1966; R. Hopper, *Der theologische Hintergrund des Jak*, FzB 28, Würzburg, 1977; J. Zmijewski, «Christliche Vollkommenheit»: *SNTU* 5 (1980), pp. 50-78; C. H. Felder, *Wisdom, Law and Social Concern in the Epistle of James*, tesis, Universidad de Columbia, New York, 1982; W. Popkes, *Adressaten, Struktur und Form des Jak*, SBS 125/126, Stuttgart, 1986; E. Baasland, «Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jak»: *ANRW* II 25.5 (1988), pp. 3646-3684; H. von Lips, *Weisheitliche Tradition im NT*, WMANT 64, Neukirchen, 1990.

27. Remitiéndose sobre todo a 3,1, J. Wanke, «Die urchristlichen Lehrer nach dem Zeugnis des Jak», en *Kirche des Anfangs. Festschrift H. Schürmann*, Leipzig, s.f., pp. 489-511, considera que en la comunidad había un estamento de «maestros» o que los presbíteros asumieron esa tarea.

8

CONSIDERACIONES FINALES

1. Una mirada retrospectiva a la teología del Nuevo Testamento o, más exactamente, a las distintas concepciones teológicas de cada uno de sus documentos nos permite descubrir diferentes modelos. Lo que pretendemos ahora no es realizar una síntesis sistemática; una tarea así resulta imposible y no parece siquiera aconsejarla la riqueza de las afirmaciones y de las diferencias, a las que nos hemos acercado sólo parcialmente. Lo único que se pretende es recordar al lector ciertos aspectos, que además nos vamos a encargar de seleccionar. Primero repasaremos brevemente determinados puntos de la «teología» y luego nos preguntaremos si no habrá algún elemento que cree unidad en la diversidad.

Al presentar los distintos esquemas de teología, por ejemplo, el paulino, el de Marcos, etc., nos hemos esforzado por elaborar algunos temas, como la imagen del hombre, la salvación realizada por Dios (en el caso de Pablo), el pueblo de Dios y la Iglesia mesiánica, la imagen de la historia (en el caso de Mateo), *Kyrios Sabaoth* —la imagen de Dios—, la fe y las obras (en el caso de la carta de Santiago), por poner sólo unos ejemplos. No hemos querido que esos temas se nos impusieran desde fuera, por ejemplo desde una ordenación sistemática, sino que, en la medida de lo posible y cuando tenía sentido hacerlo, nos hemos ceñido a los textos. Al presentar cada uno de los temas se ha constatado una y otra vez —y el lector lo habrá podido comprobar en muchos casos— que los temas se superponían frecuentemente. Sobre todo Cristo y la salvación, la cristología y la soteriología son temas que están muy próximos. Es posible que esta superposición se deba al carácter asistemático de los documentos, pero también puede entenderse como expresión de un pensamiento teológico concentrado. Con todo, en no pocas ocasiones

son la viveza y la capacidad persuasiva del discurso las que provocan aquella superposición de temas.

2. ¡Una imagen pluriforme de Cristo! En el caso de Pablo resulta evidente que el Apóstol elabora su cristología en buena medida sobre la base de tradiciones, confesiones de fe e himnos a Cristo. Baste recordar la confesión de fe de 1 Cor 15 y el himno a Cristo de Flp 2. Pero desde muy pronto esas tradiciones le sirven de trampolín para acceder a la idea de la preexistencia. Partiendo de la confesión de fe logra situar la cruz y la resurrección de Cristo en el centro de su predicación. En las cartas pastorales y en la primera carta de Pedro se descubre una fuerte dependencia de tradiciones cristológicas. Marcos, que como el resto de los sinópticos no conoce la idea de la preexistencia, asume la tarea de vincular el Cristo anunciado a tradiciones sobre el Jesús anunciador, creando así el género evangélico. Para facilitar esa unión y hacerla inteligible, desarrolla la teoría del secreto del Mesías o del Hijo de Dios. Así transmite la idea de que a Jesús, que recorrió un camino histórico singular, sólo se le puede entender plenamente si se incluyen en ese camino la cruz y la resurrección. Mientras que Mateo, en cuya obra se refleja un ambiente judeo-cristiano, sitúa en el primer plano de la misma la visión de Jesús como Cristo, en la obra lucana Jesús aparece como el portador del Espíritu, el Salvador, que nos conduce a la vida. Puede que en el cuarto evangelio nos encontremos con la cristología más evolucionada, más independiente, pese a que también en el prólogo de esta obra se parte de elementos tradicionales. Jesús es el Logos venido de Dios y encarnado, el enviado de Dios, el Revelador que, en una serie de «frases-yo-soy», se revela como persona, como camino, Hijo del hombre que vuelve a abrir el camino hacia el Padre. En las cartas a los Colosenses y a los Efesios se desarrolla una cristología que abarca todo el cosmos. Cristo es mediador y meta de la creación, la cabeza que ha sido puesta sobre el todo, vuelto de modo singular hacia la Iglesia a través de sus fuerzas vivificadoras. La carta a los Hebreos llama la atención por su original cristología sobre el Sumo Sacerdote, que le sirve para interpretar la confesión de fe sobre la humillación y la exaltación de Cristo. El Apocalipsis espera a Cristo, el semejante-a-Hijo-de-hombre y el Cordero, que lleva las llagas y ha recibido el poder de conducir la historia hacia el final que aún no ha irrumpido. En la carta de Santiago no se usa casi el nombre de Cristo; pese a ello, encontramos en ella la afirmación de que su «hermoso Nombre» ha sido invocado sobre nosotros.

3. La imagen más acabada del hombre la ofrece Pablo. Por el pecado, el hombre, que es criatura de Dios, ha caído en las garras del mal. Se halla bajo el poder del pecado, de la carne, de la muerte; es incapaz de hacer el bien. La humanidad entera se ha vuelto culpable ante Dios. Sólo la concepción joánica puede compararse a esta visión tan universal. Dios sigue siendo el principio supremo; pero, al haberse alejado de Dios, el mundo, el mundo de los hombres, se ha convertido en ámbito de tinieblas, de mentira, de muerte. Todos los hombres están muertos espiritualmente. En el Apocalipsis el poder antidivino se encarna en el Estado romano. La historia se dirige hacia su consumación en una serie ininterrumpida de acontecimientos infaustos. Frente a esta visión, en la que el mundo aparece como fuente de todo lo malo, en las cartas a los Colosenses y a los Efesios y, de un modo especial, en los materiales asumidos en ellas, nos encontramos con una concepción mucho más positiva del mundo. Es cierto que el punto de partida es, también en este caso, el desgarramiento del mundo; pero en Cristo todo será reconstituido. Ello permite asumir la moral civil en las exhortaciones (*catálogos de virtudes domésticas*).

4. Según todo esto, la salvación del hombre se presenta en todos los casos vinculada a Jesucristo, a su vida, a su muerte, su resurrección y su exaltación. Pablo proclama el Evangelio de la justificación del hombre sólo por la fe, no por las obras de la Ley; ese evangelio que se funda en la cruz y la resurrección de Jesús y es fuerza de Dios para todo el que cree, tanto judío como griego. Por la fe, el hombre se convierte en creación nueva, es asumido en la comunión con Cristo; se convierte en alguien que está «en Cristo» y sobre el que se ha efundido el Espíritu, que le capacita para cumplir las exigencias de la Ley, el mandamiento del amor; por la fe el hombre es reconciliado con Dios. La justificación del pecador desaparece completamente de las cartas a los Colosenses y a los Efesios, dos escritos deuteropaulinos; aunque en ellas se habla también sin duda de la salvación y del perdón de los pecados, lo que se acentúa es sobre todo la reconciliación y la paz —Cristo es nuestra paz—, situando ambas realidades en un horizonte universal, cósmico; la paz se concibe en concreto como una fuerza que unifica la humanidad, judíos y gentiles, y la convierte en un *tertium genus*.

En la carta a los Hebreos la expiación se vincula expresamente a la muerte sacrificial del Sumo Sacerdote, Jesucristo, que, en su encarnación, no se avergonzó de hacerse hermano de los hombres y de compartir con ellos su destino de muerte. La primera carta de Pedro habla de la gracia en un sentido especial. Cristo, que asumió sobre sí

el destino predicho en los cantos del Siervo, nos ha hecho capaces de seguir su camino. Es un camino que nos conduce de la ignominia a la gloria; y por ello es gracia. Todas estas concepciones soteriológicas se sitúan en un terreno muy parecido; de todas ellas se distingue el Apocalipsis, que también conoce indudablemente el perdón de los pecados otorgado por Cristo, pero se concentra en la protección divina otorgada a los testigos de Jesús y que los capacita para mantenerse firmes en las dificultades finales. Un problema especialísimo lo constituye la carta de Santiago. En ella no se habla explícitamente de la muerte y la resurrección de Cristo, pero en su exposición supone la justificación del hombre, pues parece enfrentarse a la justificación paulina o, mejor dicho, a una interpretación inadecuada de la doctrina paulina. Al exigir las obras, que deben nacer de la fe, sigue haciendo valer una preocupación bíblico-judía que, en último término, es también cristiana. Pero al separar fe y obras y afirmar que el hombre no se justifica sólo por la fe, sino también por las obras, se sitúa frente a Pablo. Es cierto que no habla de obras de la Ley, con lo cual no parece que pretenda situarse en un plano de total enfrentamiento a Pablo.

En los evangelios sinópticos el centro de la salvación lo constituye el Reinado de Dios, no sólo en cuanto realidad que aún tiene que manifestarse y, por tanto, futura, sino también en cuanto realidad que actúa ya en el presente con sus fuerzas salvadoras. Es verdad que los sinópticos conocen la idea de la expiación (la tradición sobre la Cena) —que en la obra lucana pasa claramente a segundo plano—; pero lo que predomina es el Reinado de Dios. Lucas capta el significado del Espíritu y, con la doctrina sobre el mismo, logra hacer frente a la problemática del retraso de la parusía. Con el uso del término «justicia» (δικαιοσύνη) en el evangelio de Mateo se esboza un pensamiento que, *mutatis mutandis*, se puede comparar al de la carta de Santiago. Con todo, hay que tener en cuenta el predominio de la idea de Reinado de Dios o Reinado de los Cielos como don. El don es exigencia; la expresión más significativa de ello es tal vez el Sermón de la Montaña. En los escritos joánicos el don salvífico más preciado es la vida. Los creyentes han renacido a esta vida permanente, eterna, y superan así la diástasis entre salvación y perdición, que crea el dualismo. El Espíritu, al que sólo se llama Paráclito en los discursos de despedida, es una ayuda para comprender y dar testimonio, y conduce a la verdad plena.

5. La escatología abarca dos aspectos. Por una parte, tiene que ver con lo definitivo. En el terreno del Nuevo Testamento se concreta en la conciencia de que lo definitivo, los últimos tiempos han

irrumpido con Jesucristo. Esta conciencia sobre lo que se ha manifestado en Jesucristo sería además el elemento unificador de los escritos neotestamentarios, pese a que no siempre se exprese de forma explícita. Las diferencias entre las distintas concepciones tocan al grado de realización de lo definitivo. Con ello se plantea la cuestión sobre el tiempo y se introduce el segundo aspecto. Se ha hecho habitual hablar de escatología de presente y de futuro. Por lo que toca a la realización de la salvación, la primera pone el acento en el presente y considera tal vez que todo se ha cumplido ya en el presente; la segunda pone el acento en el futuro. Esta terminología de escatología de presente y escatología de futuro puede mantenerse. Pero conviene observar que no hay ningún escrito del Nuevo Testamento —en su redacción final, que es como nosotros lo conocemos— que adopte una perspectiva u otra de forma exclusiva. Si invocamos los sinópticos como representantes de la escatología de futuro, hay que tener en cuenta que también ellos conocen la idea de la presencia actual de la salvación. Lucas se enfrenta con el problema del retraso de la parusía y sitúa el don del Espíritu junto a la espera de un final inminente. Si invocamos el evangelio de Juan o las cartas a los Colosenses y a los Efesios como representantes de una escatología de presente, es preciso no olvidar la ambivalencia de estos escritos. Es cierto que la perspectiva escatológica propia y determinante del cuarto evangelio es la de presente y que las afirmaciones de la escatología de futuro que encontramos en él fueron asumidas como consecuencia de ciertas confrontaciones. Pero el cuarto evangelio no renuncia a los relatos pascuales sobre el sepulcro vacío y las apariciones, sino que los incluye incluso de forma masiva, y la primera carta de Juan asume expresamente la perspectiva de futuro (3,2). También la carta a los Efesios habla del día que hay que esperar; lo mismo hace, y con mayor claridad aún, la carta a los Colosenses (Ef 4,30; Col 3,4). Pablo vive ciertamente con sus comunidades en la expectativa de un futuro inminente, pero también sabe que el cambio de eones se ha producido ya.

El Apocalipsis representa en este punto una problemática especial. En él domina la esperanza en un final inminente y, siguiendo modelos de la apocalíptica judía, intenta determinar desde aquella esperanza el término de los días. Pero esta obra conoce además la necesidad del devenir histórico; es decir, conoce la soberanía de Dios, el único que, en su omnipotencia, puede fijar el día. Con el problema de la escatología se enfrentan también, cada cual a su manera, la segunda carta a los Tesalonicenses y la segunda carta de Pedro. Esta última tiene una gran importancia, pues considera imprescindible para la existencia de una comunidad cristiana vivir es-

perando la parusía. Esta perspectiva es precisamente la que domina en la carta a los Hebreos. El pueblo de Dios se halla en camino hacia la meta celeste.

6. La Iglesia del Nuevo Testamento tiene conciencia de su relación con Israel. Esta relación se puede reflexionar y describir de las formas más diversas, pero tiene siempre relevancia eclesiológica. Pablo es el autor que lo ha hecho del modo más significativo, sobre todo en Rom 9-11: y habla de Israel como del olivo noble, la raíz portante, hasta llegar a expresar la promesa de que todo Israel se salvará. En los evangelios sinópticos hallamos esquemas de historia salvífica, hermosamente elaborados a base de alegorías (la parábola de los viñadores homicidas, del banquete de bodas del rey), que describen la continuidad del pueblo de Dios en la discontinuidad. De este instrumento se sirvió sobre todo Mateo, muy preocupado por el problema de Israel. Para él, el nuevo pueblo de Dios es la Iglesia mesiánica, a la que se le ha prometido que no será destruida. Lucas logra expresar la idea de la continuidad en la discontinuidad distinguiendo el tiempo de Jesús, que recoge en el evangelio, del tiempo de la Iglesia, al que dedica los Hechos de los Apóstoles. Pero también Juan cuenta con ese paso, aunque en su caso éste resulte casi imperceptible; es lo que ocurre con la imagen del rebaño, en la que se distingue entre «las (ovejas) que pertenecen al redil» y las que deben ser introducidas en él (Jn 10,16). En la carta a los Efesios, el nuevo pueblo de Dios constituye el tercer género, que forman judíos y gentiles y en el que se otorga a los gentiles el mismo rango y el mismo derecho de ciudadanía. Según la primera carta de Pedro, se cumple ahora la antigua predicción sobre la raza escogida y el sacerdocio real. Para la carta a los Hebreos, el pueblo de Dios peregrino que llega a Canaán bajo la guía de Moisés se convierte en tipo. Es más, a los dos pueblos se les llega a contemplar bajo la perspectiva del «hoy» escatológico. Pero queda claro que el camino hacia el santuario celeste lo ha abierto Cristo. La continuidad se expresa en el Apocalipsis de forma originalísima. La mujer que aparece en el cielo vestida de sol y coronada con doce estrellas se convierte en un símbolo que reúne a los dos pueblos.

La Iglesia se entiende como comunidad de los que creen en Jesucristo, convocada por el Espíritu de Dios en los últimos tiempos. Así piensa Pablo, que contempla la comunidad local. Pero la comunidad local puede representar a la totalidad. En la primera fase de esa concepción se manifiesta también con claridad y de forma significativa que la *Ecclesia* se constituye en el mismo hecho de la reunión de los convocados. Que la Iglesia está impregnada por el Es-

píritu se manifiesta en los carismas. Todos están dotados de carismas, participan en la edificación de la Iglesia. El modelo de esa concepción carismática de la Iglesia lo ofrece la imagen del cuerpo, que ha sido insertado en Cristo, que es el cuerpo de Cristo. Según este modelo, el apóstol se inserta en el todo como *primus inter charismaticos*. La vida eclesial se desarrolla concretamente en las comunidades domésticas. Este modelo sigue presente, con variantes, en la primera carta de Pedro y en la carta a los Efesios; en el primer caso se amplía mediante el ministerio del presbítero, en el segundo, mediante otros ministerios. La gran transformación la encontraremos más tarde en las cartas pastorales. En ellas el papel del ministerio es predominante y el carisma se ha convertido en carisma ministerial. Sólo perviven algunos restos proféticos. Al ministerio se le encomienda la custodia de la fe. Una visión muy parecida la ofrece la segunda carta de Pedro. La Iglesia se convierte en institución, en protectora y fundamento de la verdad.

En los evangelios la Iglesia se contempla retrospectivamente. La tradición sobre Jesús se interpreta en vistas de la comunidad. El comportamiento de los discípulos en su traición y en su seguimiento, sus dudas y su fe se presentan de tal modo que los cristianos puedan verse reflejados en ellos. La presencia más significativa de la Iglesia como institución la encontramos sin duda en el evangelio de Mateo (cap. 18), en el que aparece además de forma explícita el término correspondiente (16,18; 18,17) y en el que se pueden descubrir las primeras huellas de ideas sobre derecho eclesial. Lo mismo que ocurre en otros escritos, también en la carta de Santiago se concibe la comunidad como fraternidad. En la obra lucana obispos y diáconos se presentan de forma muy parecida a como aparecen en las cartas pastorales; los apóstoles, cuyo número queda establecido en doce, tienen en ella un papel importante en orden a la continuidad entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia. En el evangelio de Juan la comunidad es el grupo de los que se reúnen en Cristo y en torno a Cristo (imágenes del pastor y el rebaño, de la vid y los sarmientos). No parece que haya aquí ministerios. Las cosas se plantean de forma muy distinta si se tiene en cuenta la tercera carta de Juan. En este escrito se habla de rivalidades entre dirigentes de la comunidad. Resulta interesante la confrontación del discípulo amado y Simón Pedro, signo de la gran importancia que tenían ambos. Una visión muy parecida del ministerio de Pedro (Jn 21) se presenta en Mt 16.

7. Al hablar de la idea de pueblo de Dios ya hemos hablado de la relación estrecha con Israel. Ésta la confirma el uso abundante del Antiguo Testamento, al que se alude mediante la expresión «Escri-

tura» sin más y al que se recurre con fórmulas determinantes, como por ejemplo «está escrito». Los modos en que se utiliza y valora la Escritura son diversos. En el caso de Pablo resulta programática la frase que encontramos en el prescripto de la carta a los Romanos, según la cual el Evangelio había sido preanunciado por los profetas de Dios en las Escrituras santas (1,2). La reflexión sobre el Antiguo Testamento ya se constataba en los escritos fontales más antiguos que han llegado hasta nosotros, tales como la fuente de los dichos y la historia primigenia de la pasión. En el evangelio de Mateo se encuentran numerosas citas de reflexión, que incluso han permitido suponer que tras ellas se esconde una escuela; pero citas de ese tipo aparecen también, aunque en número menor, en el evangelio de Juan. En no pocos documentos neotestamentarios se expresan tipologías. Las preferidas son la del pueblo de Dios peregrino como ejemplo y como advertencia (Jn 6; 1 Cor 10; Heb), la fe de Abrahán. Algunos textos veterotestamentarios adquieren una importancia singular; así ocurre con el caso de Sal 110,1, en el que se ve afirmada la exaltación de Cristo, o de Is 6,9s., en el que se descubre la idea del endurecimiento de Israel. En el Apocalipsis pervive el mundo simbólico de los libros de Ezequiel y Daniel. Pero también en el lenguaje de otros libros se descubren no pocas veces influjos veterotestamentarios. Baste recordar las «frases-yo-soy» del cuarto evangelio o las historias de la infancia de Mateo y de Lucas.

8. En los documentos centrales del Nuevo Testamento se hallan presentes el bautismo y la eucaristía. Pablo habla de la eucaristía sólo con ocasión de las ambigüedades en las celebraciones eucarísticas de los corintios; se trata de un ejemplo claro de lo que se ha dado en llamar carácter circunstancial de las cartas. Pero es precisamente Pablo el que profundiza la concepción de la eucaristía, subrayando, junto a la idea de la unión con Cristo, la de la unión entre los que participan en la Cena. Esta dimensión comunitaria desaparece completamente del comentario sobre la tradición de la Cena que se ha introducido en el contexto del discurso sobre el pan de vida de Jn 6; en ese texto resalta mucho más la unión con Cristo. Por lo que toca a la tradición sobre la Cena hay que tener en cuenta además que hay dos versiones de la frase que se pronuncian sobre el pan y el vino: la de Mt/Mc, por una parte, y la de Lc/1 Cor 11, por otra. Pablo ofrece también una concepción muy amplia de la teología del bautismo, pese a que, según él, su misión específica no es la de bautizar, sino la de predicar. El bautismo es para él unión sacramental con el acontecimiento salvífico de la muerte y la resurrección de Jesús. La parenesis de las cartas es en buena medida parenesis bautismal, pues en ella

se invita a abandonar el hombre viejo y a revestirse del nuevo, que ha sido creado según la imagen de Cristo.

Con el bautismo tiene que ver también el esquema parenético del «antes» y «ahora». Es posible que se utilizara refiriéndolo a personas para quienes el bautismo había significado un corte radical en sus vidas. Al final del evangelio de Mateo, la administración del bautismo se une al mandato misionero.

En las comunidades neotestamentarias se practicó desde el principio el perdón de los pecados. Resulta difícil determinar la praxis concreta sobre este punto. La carta de Santiago es la única que guarda el testimonio sobre una unción de enfermos (cf. Mc 6,13). La estructura de los ministerios en las cartas pastorales supone que el ministerio se transmitía mediante la imposición de manos del presbiterio. Según Ef 5, el matrimonio no es una realidad mundana, pues el texto establece un paralelismo con la relación de Cristo con la Iglesia.

9. En los referidos cambios y diferencias que se perciben en los escritos del Nuevo Testamento se incluye una concepción cambiante de la fe. Para Pablo, la fe en Jesucristo es un acto que determina toda la existencia humana y mediante el cual la persona se entrega al Evangelio liberador y es justificado por Dios. El «sólo por la fe» se presenta como una antítesis a las obras de la ley. Modelo de esa fe es Abrahán, quien, hallándose en una situación sin salida, se abandonó con todo su ser a la palabra de la promesa divina y no se vio defraudado. Cae casi por su peso que se trata de una fe que actúa por la caridad (Gál 5,6). En los evangelios sinópticos la palabra «fe» aparece mayoritariamente en historias de milagros; el acento de la fe recae sobre todo en la confianza. La exigencia fundamental es convertirse y creer en el Evangelio (Mc 1,15). El Sermón de la Montaña y el Sermón del Llano ilustran lo que significa convertirse. En el evangelio de Juan la fe se contempla sobre todo en su dimensión de unión con Cristo. Por lo que toca a los aspectos existenciales de la vida, la fe se especifica recurriendo a verbos muy sencillos: ir a Jesús, buscar, encontrar, contemplar su gloria, ser atraído por el Padre. Junto a la fe, el amor fraterno —que es el mandamiento nuevo— se presenta como imperativo determinante. Otras exigencias son permanecer en su palabra, dar testimonio.

En los escritos tardíos del Nuevo Testamento la fe se convierte en una virtud. La carta a los Hebreos ofrece un ejemplo claro en este sentido. Los que caminan con el pueblo de Dios peregrino contemplan desde la fe la salvación esperada, definitiva, que tiene que venir. La fe tiene que ver con el más allá, se orienta a lo que todavía no se contempla, está dispuesta a soportar tribulaciones, persecucio-

nes, injusticia, adquiere la estructura de la esperanza. De acuerdo con esta visión de la fe, se recurre a determinadas figuras veterotestamentarias para presentarlas como modelos de fe. Algo parecido ocurre en el Apocalipsis. A la comunidad, que ha pasado dificultades y a la que se le pronostican otras mayores para el futuro, se la invita a creer; ello equivale casi a soportarlo todo pacientemente, a mantener la esperanza, a permanecer fieles. También este aspecto se plantea de forma distinta en la primera carta de Pedro, que tiene puntos de contacto con las cartas pastorales. En una situación en que el patrimonio de la fe se ve amenazado, creer significa mantenerse firmes en la verdad, no abandonar el patrimonio de la fe. Ha desaparecido la realización existencial, la realización vital de la fe. En los catálogos de virtudes familiares, por ejemplo, se exigen virtudes corrientes en el medio ambiente. Otro elemento característico de esta época tardía es que en el centro de las cartas pastorales se encuentra la piedad (εὐσέβεια), una virtud muy apreciada en el medio ambiente helenista. Ahora bien, en la primera carta de Pedro, el elemento determinante lo constituye la disponibilidad para sufrir con Cristo, para seguir sus huellas.

En este punto de la exposición recordemos la postura claramente ambivalente sobre las relaciones de la comunidad con el Estado. Según Rom 13,1ss., la autoridad del Estado es servidora de Dios y ha sido puesta para el bien de los hombres. En 1 Ped 2,11-17 se llama a la sumisión. Mc 12,13-17 y paralelos distinguen entre la autoridad de Dios y la del César. Pero en el Apocalipsis el estado se convierte en una bestia, en vasallo de Satanás y en la prostituta Babilonia.

10. Hemos vuelto a presentar —de forma indicativa— la pluralidad de concepciones que se reflejan en el Nuevo Testamento. La variedad y riqueza de las mismas es cautivadora. Muchas cosas parecen difíciles de conciliar. Llaman la atención especialmente las diferencias tocantes a los siguientes puntos: en el terreno de la escatología, entre escatología de presente y de futuro; en el de la doctrina de la justificación, entre Pablo y Santiago; en el de la visión de la comunidad, entre el modelo carismático paulino y el modelo de los ministerios de las cartas pastorales. ¿Qué decir al respecto?

El nacimiento de los escritos neotestamentarios puede concebirse como un proceso de interpretación, llevado a cabo por sus autores y en el que integraron sus propias experiencias y las experiencias de sus respectivas comunidades. En este sentido, es normal que experiencias diferentes condujeran a reacciones diferentes, prescindiendo además completamente de que la mayoría de esos autores aparecen como escritores con gran capacidad teológica.

Preguntándonos en cada caso por los materiales preexistentes de que dispusieron los distintos autores, hemos intentado mostrar que en el nacimiento de los documentos neotestamentarios nos encontramos con un proceso de interpretación. La extensión de esos materiales era diversa en los distintos casos; los más extensos eran los que utilizaron los sinópticos. Lo que da unidad a la diversidad de los documentos no hay que buscarlo en los mismos documentos, sino en los materiales preexistentes utilizados. Y ese lazo de unión no es otro que el kerigma sobre la muerte y la resurrección de Jesús. Ese kerigma se asume con la conciencia clara de que en él se expresa el principio, el fundamento de nuestra salvación. Por ello se puede afirmar que, en último término, ese kerigma constituye también el principio, la fuente de donde nace la teología neotestamentaria en sus distintos desarrollos. Dicho kerigma se hace presente en casi todos los documentos. En el caso de la carta de Santiago suponemos que en ella se manifiesta *virtualiter*. En este sentido podemos suponer que la formulación concreta del kerigma puede variar, pero siempre se remite a la muerte y a la resurrección, a la exaltación de Jesús. El carácter predominante del kerigma vale también para el caso de los evangelios, como pudo comprobarse en la exposición sobre el evangelio de Marcos, que es el más antiguo[1]. La perícopa conclusiva sobre el descubrimiento del sepulcro vacío se centra en el kerigma, anunciado por el ángel: Jesús de Nazaret, el Crucificado, ha resucitado (16,6). Se ha afirmado que el Evangelio no es otra cosa que una historia de la pasión con una amplia introducción (M. Kähler); esta afirmación se puede corregir en el sentido siguiente: el Evangelio antepone al kerigma la historia de Jesús. Así, pues, el centro y la unidad se resumen en el kerigma sobre la muerte y la resurrección de Jesús.

Es posible imaginar este proceso de interpretación. Muchos documentos no surgieron con independencia respecto de los otros. Los evangelios sinópticos tienen puntos de relación entre sí. El evangelio de Juan recoge tradiciones sinópticas (¿o es independiente de ellos?)[2]. También se dan relaciones entre el cuarto evangelio y las cartas de Juan. Las deuteropaulinas, sobre todo Colosenses y Efesios, no sólo se remiten a Pablo, sino que se construyen sobre la base de su teología. La lista podría continuarse y ampliarse con detalles. Estas dependencias e influjos recíprocos van mucho más allá de un fenómeno literario. Manifiesta —en la singularidad y configuración propia de cada uno de los escritos— una trabazón de la(s) teología(s) del Nuevo Testamento. Este hecho tendría que recordarnos que no es adecuado

1. Cf. *supra* pp. 163-164.
2. Este problema ha vuelto a ponerse sobre el tapete recientemente.

seleccionar una concepción teológica neotestamentaria y declararla sacrosanta o canónica. El ensamblado y los desarrollos son mucho más importantes. Hubo procesos realmente dramáticos de desarrollo y de configuración de algunos escritos. Recuérdese una vez más el evangelio de Juan, en cuyo caso se cuenta con una «redacción eclesial». También hemos podido constatar que hay escritos tardíos que asumen tradiciones de las que ya pudieron disponer sus precedentes[3].

Hemos dicho que la configuración de las distintas concepciones teológicas del Nuevo Testamento tuvo que ver con diferentes experiencias de fe. Es evidente que la experiencia de fe de un Pablo fue distinta de la de un «Santiago». Para elaborar existencialmente —y no sólo en la mesa del despacho— la experiencia de fe de Pablo y, junto a ello, su teología, sería preciso entrar en la aporía, es decir, sería preciso comprobar cómo Pablo la elaboró[4]. Las experiencias que se esconden tras las concepciones teológicas neotestamentarias deben confrontarse con las nuevas experiencias de fe y con las experiencias que se tienen en la Iglesia y con la Iglesia. ¿Quién podría renunciar hoy, por ejemplo, al Sermón de la Montaña a la hora de responder a los acuciantes problemas sociales, ante los cuales la Iglesia tiene que tomar postura y reaccionar? ¿A quién se le ocurriría calificarlo de «moseísmo de Moisés» o incluso descalificarlo?

La tarea no puede consistir ni en seleccionar[5] ni en armonizar o nivelar. Tampoco sería válido nivelar a Pablo y a Santiago. De lo que se trataría sería más bien de enrolarse en el proceso de interpretación, que de hecho tiene que desarrollarse continuamente, de asumir experiencias de fe sacadas del Nuevo Testamento, confrontarlas con nuestras experiencias de fe, nuestras necesidades y carencias, hacerlas eficaces y traducirlas. Lo que nos enseña la pluralidad de la teología del Nuevo Testamento es la necesidad de continuar el proceso de interpretación desde la conciencia de que no se trata de un proceso cerrado. Lo cual significa que se trata de un proceso que no tiene ni puede tener fin mientras haya cristianos e Iglesia. Por ello hay que plantear también la cuestión de si el canon del Nuevo Testamento fundamenta la unidad de la Iglesia, pues las experiencias de fe de nuestra época piden a gritos la unidad de los cristianos en la Iglesia. Con palabras de Pablo, decimos: mantenedlo todo y examinad lo que es bueno (cf. 1 Tes 5,21).

3. Recuérdense las tradiciones bautismales, comunes a las cartas a los Efesios y a los Colosenses y a Pablo, la tradición sobre el Éxodo de la carta a los Hebreos, que también aparece en Pablo, antiguas tradiciones cristológicas presentes en las cartas pastorales y en la primera carta de Pedro.

4. Cf. las reflexiones iluminadoras de Dibelius, *Jak*, p. 168, sobre este problema.

5. Cf. Roloff, *Kirche*, pp. 322s.

BIBLIOGRAFÍA

Balz, H. R., *Methodische Probleme der ntl. Christologie*, WMANT 25, Neukirchen, 1967.
Bauer, W., Aland, K. y B., *Wörterbuch zum NT*, Berlin-New York, [6]1988.
Becker, J., *Paulus, der Apostel der Völker*, Tübingen, 1989.
Billerbeck, P. y Strack, H. *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash*, 6 vols., München, 1926ss.
Bonhöffer, A. *Epiktet und das NT*, RVV 10, Giessen, 1911.
Brandenburger, E., *Adam und Christus*, WMANT 7, Neukirchen, 1962.
Braun, H., *Qumram und das NT*, 2 vols., Tübingen, [2]1969.
Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 29, Götingen, [4]1971, con un suplemento.
Bultmann, R., *Theologie des NT*, Tübingen, [5]1965; trad. española: *Teología del NT*, Salamanca, 1981.
Campenhausen, H. Frh. von, *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, BHTh 14, Tübingen, 1953.
Christ, F., *Jesus Sophia*, AThANT 57, Zürich, 1970.
Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des NT*, München, [5]1992.
Deichgräber, R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, StUNT 5, Göttingen, 1967.
Dibelius, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, [3]1959; trad. española: *La historia de las formas evangélicas*, Valencia, 1984.
Dunn, D. G., *Christology in the Making*, London, [2]1989.
Ellis, E. E., *The Old Testament in Early Christianity*, Tübingen, 1981.
Gnilka, J., *Jesus von Nazareth - Botschaft und Geschichte*, Freiburg, 1993, edición especial; trad. española, *Jesús de Nazaret*, Barcelona, 1994.
Gnilka, J., *Die Vestockung Israels*, STANT 3, München, 1961.
Goppelt, L., *Theologie des NT*, ed. por J. Roloff, UTB 850, Göttingen, [3]1978.
Hoffmann, P., *Die Toten in Christus*, NTA 2, Münster, [3]1978.
Hübner, H., *Biblische Theologie des NT I und II*, Göttingen, 1990 y 1993.
Jeremias, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, [7]1965; trad. española: *Las parábolas de Jesús*, Estella, [9]1991.

Käsemann, E., «The Problem of the NT Theology»: 19 *NTS* (1972-1973), pp. 235-245.
Kramer, W., *Christos, Kyrios, Gottessohn*, AThANT 44, Zürich, 1963.
Kümmel, W. G., *Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen, [4]1980.
Luck, U., *Welterfahrung und Glaube als Grundproblem biblischer Theologie*, München, 1976.
Luz, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München, 1968.
Merklein, A., *Studien zu Jesus und Paulus*, WUNT 43, Tübingen, 1987.
Polag, A., *Die Christologie der Logienquelle*, WMANT 45, Neukirchen, 1977.
Roloff, J., *Die Kirche im NT*, Göttingen, 1993.
Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*, STUNT 17, London, [2]1981.
Schnackenburg, R., *Gottesherrschaft und Reich*, Freiburg, [3]1963; trad. española: *Reino y Reinado de Dios*, Madrid, 1970.
Schnackenburg, R., *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg, 1993.
Schnackenburg, R., *Die sittliche Botschaft des NT*, 2 vols., Freiburg, 1986 y 1988; trad. española: *El mensaje moral del NT*, 2 vols., Barcelona, 1989.
Schnelle, U. *Gerechtigkeit und Christusgegenwart*, Göttingen, [2]1986.
Schrage, W., *Die Konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh, 1961.
Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vols., reimpresión Hildesheim, 1964.
Schürer, E., *The History of the Jews People in the Age of Jesus Christ*, 4 vols., editado por G. Vermes, F. Millar y M. Black, Edinburg, 1987; trad. española de los vols. 1-2: *Historia del pueblo judío en época de Jesús*, Madrid, 1985.
Schweizer, E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT*, AThNT 35, Zürich, 1959.
Steck, O. H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, WMANT 23, Neukirchen, 1967.
Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie des NT I*, Göttingen, 1992.
Theissen, G., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, WUNT 19, Tübingen, 1979; trad. española: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1985.
Thussing, W., *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie* I, NTA 1/1, Münster, 1986.
Vollenweider, S., *Freiheit als neue Schöpfung*, FRLANT 147, Göttingen, 1989.

Al final de los distintos apartados o secciones de la obra pueden encontrarse otras indicaciones bibliográficas. Por razones de espacio no se incluyen los comentarios a los escritos del Nuevo Testamento, pese a que se recurre a ellos frecuentemente; tales comentarios se citan de forma abreviada en las notas y el estudioso podrá identificarlos fácilmente. Las abreviaturas de revistas y series monográficas (indicadas tras el título) corresponden a las que se ofrecen en S. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin, 1974.

INDICE DE MATERIAS*

* Índices elaborados por Leopoldo Arreis.

INDICE DE CITAS BIBLICAS

ANTIGUO TESTAMENTO

NUEVO TESTAMENTO

Lucas

1 Corintios

ÍNDICE GENERAL